رسالة إلى س

■ أخي وصديقي العزيز،

تحية وبعد،

بجناس الشمع والدمع، أستهلُّ رسالتي هذه إليك. مخفوراً بعسس الالتزامات موجوءً بالخذلان.

لَيلٌ تشرينيٌّ قارس. وأنا أجلس إلى مكتبي عارياً كما خلقتني.. وهكذا تكون كتابتي إليك. مادام روحك جسدي، وجسدي جسدك.

أكتُب الين لتدلّني على الطريق، فماذا أستطيع أن أقول بعد للإخوة القراء، وهم يصرّون على أنك أنت هو «الرَّبَذيُّ» الذي تنشرُ بعض الصحف كلامه الصلد كالسراب؟ كيف أشرح لهم أنك قميصه وراويته لا غير؟

على أية حال، فللإخوة القراء أن يقولوا محبتهم وإشفاقهم، ولك أنت أن تقول هدير صمتك على وجه الغَمْر. ولكَ أن تدخّن حزنك وانخطافك على شرفةٍ مسائية ماطرة. ولِي أن أدّعي المقدرة على استيعاب عسفك البريء.

لقد قُدّر لي أن أرافقك آلافاً من السنين، هي عمرك الموزّع في الزمنين، بين الهدى والضلال، بين توجُّس الخيفة والفرح، بذراعين مشدودتين إلى نور الله، وقدمين داميتين على سُبُل الشيطان.

من مثلي يعرف عنفوان دمك وسهولة روحك؟ من مثلي مارس طقوس غبطتك واجترع انفجارات شرايينك؟

وإنني لأقول لك ما لم تقله أنت للناس.. أفصحُ عن هدوئك الرهيب، حين أزحتَ بظاهر كفّك كيانَكَ الشخصيَّ عن مائدة عشائك الأخير.. يسوعاً غفاريّاً، إشعياءَ من تراكُم التجربة وسقراطاً للسخرية في الحالة الميؤوس منها.

يوم كتبت كلماتك الموزونة المقفّاة الأولى لم تدرك ما أنت فاعل. ويوم قالوا لك: «الشاعر أنت»، قلتَ: «لا يعنيني الشاعر»، وقالوا: «أنت القصيدة» فقلت: «لا تعنيني القصيدة».

ويوم سألوك: «من أنت إذن؟»، طويت السؤال برقّةٍ وأطلقته للريح. ثم استدرت الى ذاتك المفرد مجيباً: كُن أيها الطفل الجديد. كوني أيتها الشجرة. ويا أيها النبع الأليف، رتّل تسابيح الوجد لوردتك البرّية..

نَموْتَ بي ونَموْتُ لك. قاربتُك حيناً وأقصيتني أحياناً.

لطالما تجافينا فتصافينا، وحيدَيْن في الكثرة، كثيرين في التوحُّد. ولطالما أمضّنا الوجدُ فشفينا.. شهدتك عن كثب، منشباً أظافرك المهذّبة في فولاذ العالم الأصمّ. شهدتك عالياً بالتواضع شاسعاً بالبداهة أليفاً بكبرياء التكرُّس.

نصحتك فزجرتني وأنذرتك فتجاوزتني وأنكرتك فشددت من أزري واكتنهتك فأدّبت قلبي وبرّرت روحي وروّضتَ فمي. رأيتك فأسعفت بصري بالتبصُّر وأمّلتني بحُسن الختام.

وهذا أنت، تُجلسني اليوم قبالتك، مثل أبٍ يزجي لابنه موعظة المستقبل وصعداء النكبات.

تقول لي إنك بلّغت. مستشهداً بالله دون الشعب والوطن.. وتقول إن رسالتك تمّت بمشيئةٍ هي شأن الله وشأنك. رسالة وما من جواب. صوت وما من صدى. بشّرتَ بتحرير الوطن وها هي عبوديته تتكرس في كتاب التاريخ. بشّرتَ بوحدة الأمّة وها هي - شعوباً لا تتعارف وقلوباً لا تتآلف وقبائل لا تتكاتف وفصائل لا تتحالف.

وبشرت بملكوت العدل الاجتماعي وقسطاس الاشتراكية في الحياة الدنيا، وها هي قلاعك تتصدّع وتضاريسك تتوزّع.

«- ماذا تريدني أن أقول بعد؟» - هكذا تنتهرني. وبهذا تومىء الى المنعطف، إلى كمين الغموض وقلق المفاجآت.

«- ماذا أستطيع أن أقول بعد؟» - وتختار المنفى، مجرّداً ابن عفّان من كبرياء الكلمة الأخيرة، مستذكراً قول ابن عبدالله: «تمشي وحدك وتموت وحدك وتُبعث وحدك».

لطالما عجبتَ لامرىء لا يجد في بيته القوت ولا يخرج على الناس شاهراً سيفه. ولطالما بشّرت الكافرين بمكاوي العاقبة. ولطالما أنذرت وحذّرت ووعدت وتوحدت.. مفتوناً بالحقّ، مغبوناً بالفتنة.

أنتذا اليوم، تطوي الورقة الأخيرة من كتابك الأخير، معرضاً عن نارك، راغباً عن دخان الأرض، منصرفاً الى حيث شئت بمشيئة الله مَنْفيٌّ دون «رَبَذَة»، رَبَذَةٌ دون صحراء، صحراء دون أبي ذرّ، ذرّاً في الفضاء الكوني، نطفةٌ في السكون المحدود بحلمك المائر أبداً، دوراً إثرَ دور وكوراً بعد كور وقميصاً تلو قميص، في الغمرة المتجدّدة، في المنفى المتعاقب، تعاقُب الليل والنهار.

ها أنت تصيح منتشياً بالوجد: قُل أيها الرَّبَذِيّ! قُل، وإنني لقميصك وراويتك. أنشُر دعوتك وأكرز بمعموديتك وأشهر سيفك

> بذراعين مشدودتين الى نور الله وقدمين داميتين على سبل الشيطان

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



سميح القاسم

من: سميح القاسم

وصوتك، دمك ورايتك، إلى يوم القيامة، إلى رعشة الكون القادم.

يا ابن أمّي وأبي.

كتاباً على رُمح. هكذا غادرتَ أرباض المدينة المنوَّرة إلى أبواب شيراز وعشق آباد.

على مشارف سيرابيفو انتظرتهم ولم يأتوك. ناديت. قرعتْ صيحاتك سفوح همالايا، راهباً قبل الأذان، يقرع نواقيسه الكبيرة وما من مُصلّين. رفعتَ أذانك الأخير على منارة تبيليسي ولم يسمعوك.

هزَّهُم وجيب قلبك من أكتافهم ولم يلتفتوا اليك. ماذا أنت فاعلٌ بهم؟ ماذا أنت فاعلٌ لهم؟

مكفوفاً عارياً عرضت هزالك على أرصفة العالم. جبت البحار، امتطيت صهوات الريح والغيم باحثاً عنهم. ولم تجدْهم. ولم يطلبوك لأنفسهم ولم يَجِدوك.

من حَجَرٍ اسمه «الزرقاء» الى شجرة اسمها «الرامة». ومن اسطنبول الى سالونيكي وسان دييغو. من القاهرة الى غرناطة ومن ستوكهولم الى طهران. من هناك الى هناك دائماً وأبداً. كأنْ لا «هُنا». مشياً على حسرتك مشيت. وحيداً في الزحام كثيراً في الوحدة.

نطقت صمتك الثقيل وصغت حججك الدامغة، ليقولوا كلمة نافعةً. ليصنعوا محراثاً. ليرتقوا ثوباً وليفتحوا مدرسة.

إذن، فليجمعوا عريَ أطفالهم الى عُري روحك. ولينزعوا الحُجُب. حجاباً. حجاباً، لعلَّ شمساً أخرى تُجدي. لعلَّ تراباً آخر يُثمر. لعلَّ هواءً حيّاً ينبض ويضيء.

مأخوذين بالنفاج، مموهّين وراء النوافذ، يهرقون دموعهم الميتة على الجثث المتراصفة المتراصّة تحت أسرَّة نومهم. تمتدّ أيديهم المفلوجة الى مزاليج أجسادهم وضمائرهم حيث الأسرار الأفاعي، حيث السناج القديم والسُّرُج المطفأة.

ماذا أنت صانعٌ بهم؟ ما هم صانعون لك؟ يسألون عن مجيئهم أكثر مما يسألون عن رحيلهم.. ولا سؤال عن مواطىء قدميك.

هكذا إذن تختار منفاك وتجسِّد حضورك. هكذا إذن تنتفي لتكوّن، قميصاً جديداً للروح القديم. روايةً - روايةً، ورسالةً - رسولا.

أنتذا تصافح قصائدك مودِّعاً، بعينين غائمتين وبقلبٍ يخفق بالخيبة. تهمس بالدموع الواقفة في حلقك: لقد حاولنا. بذلنا جهدنا، قصارى توقنا، بما يقتضي النذر. حفرنا آبارنا الجافة الى القعر، دمينا حبّاً. حكمةً وجنوناً. ولا جنى غير تجاعيد الروح ورماد الصدغين.

ولأنني أخوك وصديقك ورفيق رحلتك ومُعلن أسرارك وكاتم أحزانك، ولأنني لستُ حراثاً عند أبيك، فإنني أسألك ساخطاً حانقاً: ماذا فعلت بي؟ ماذا صنعت لزوجتي ولأطفالي؟

كأنني لم أعرفك. كأنك لم تسكُنّي. يا إلهي ما أشدَّ غضبي عليك وما أقسى غربتي عنك.

تأخذ القصيدة وتترك لي القرحة. أي منطقٍ في ذلك. تستأثر بهالة الكلمات وتترك لي القلق المزمن على قوت الأسرة وضوئها وكتابها ومستقبلها. لا عدالة في ذلك. لا عدالة على الاطلاق، وإنني لأتشظى خيبةً وأسفاً وإشفاقاً.

أخي وصديقي، حبيبي وعدوّي،

لقد اخترتَ الرحيل الى منفاك الطوعيّ. إذهب ولا ضغينة. سأتدبَّر مأساتي. سأكون قميصاً نافعاً بمشيئة الله. وليجهر الرَّبذيّ بمشيئته. اتفهَّمُ موقفك ولا أعذرك.

إذهبْ.. واذهَبْ..

رافقتْك السلامةْ

قافلاً للإمامةْ

راحلاً في الإقامةْ

رافقتك السلامةْ □

خادمك المطيع وجوهرك النقيض

سميح القاسم

تأخذ القصيدة وتترك لي القرحة



كتاب المنفى: الشاعر الرّبَذيّ

١

■ سيفتحُ قوساً
يقولُ مدينته الفاضلة
وقبلَ الرحيلِ الأخيرِ
يباركُ ذُرّيّةَ العائله
ولا يُغلقُ القوسَ
يفتحُ قوساً
ويرفعُ شمساً
تباركُ جذوتَه الآفله .

٢

يكون كلامٌ كثيرٌ على منبرِ
الحقّ
(حقاً يُراد به باطلٌ !)
يُقبلونَ على أرضنا
من متون الأساطيرِ أسماؤهم
يولدون ولا يَلِدون
إذا تُليتْ آيةٌ
يتهجّى الربانيم أسماءَهم
يُقبلون على أرضنا
في غيوم الاناجيلِ
نحنُ نتابعُ أشياءَنا
ميّتين كما شاءَ حقّ (يُراد
به باطلٌ !)
واقفين نرمّم سيماءَنا
في المرايا النهايات
في قول حقّ (يُراد به الحق !)
في باطلٍ يتناسخُ
جنساً لجنسٍ
ويكبُرْ
لكن ليصغُرْ .

٣

يكونُ :
زجاجٌ يُحطم في ضوئه
الضوءَ
آنية للحزانى
وضوءاً توانى
على شذرات الزجاجِ المحطّمْ
وصمتاً تكلّمْ .

٤

يكونُ :
ثلاثونَ عاماً تمرُ
وراءَ ثلاثينَ عاماً تمرُ
ويولدُ من عتمة الخلقِ فجرُ
ويولدُ طفلٌ وطفله .

٥

يكونُ :
مليكٌ يعودُ الى الحكم بعد
الغياب الطويل
وعمّا قليلْ
يحاكمُهُ قرمطيّ جميلْ
ويعدمُهُ الناسُ ليلاً
على قمةٍ من أعالي الجليلْ .

٦

وفي شهرِ تموز
من عام ٢٠٠٠
(في الزمن القرمطيّ)
تضيءُ المدينه
بحُمّى حريقٍ رهيبْ
وبعد ثلاثِ ليالٍ
وثلثي نهارٍ
يعيد اليها السكينه
رسولٌ غريبْ
وبعد نهارٍ يعودُ إليّ
وأولدُ فيه
ويولدُ فيّ .

٧

أرى
في الطريق الى الشام نخلاً
كثيراً
وفي اللاذقيّة
قنّاصة ميتين .

٨

لبغداد أن تطمئنّ الى حاكمٍ
عادلٍ
سوفَ يولدُ
بعد ثلاث سنين
ويومٍ
وليله
على شطّ دجله
وتولدُ بين أصابعِ رجليهِ
خمسون مليون نخله .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٩

سيأتونَ من مطلعِ الشمسِ
راياتهم تتوهّجُ في قيظِ تموز
يأتون بالبهجة الغامره
وسوف تُغني لمقدمهم
عامَّةُ القُدسِ والقاهره.

١٠

بالعدلِ والقسطاسْ
توزّعُ الفضيله
كلَّ الذي فيها من الرذيله
على جميع الناسْ
بالعدلِ والقسطاسْ.

١١

لم يكن لي سواها
سقطتْ
وتناهتْ
الى ظلِّ ظلِّ تناهى
لم يعدْ لي سواها
يا إلهي أعني. .

١٢

طفلةُ الرؤية الصافيه
سرحَتْ شعرها في مرايا الهواء
غمستْ مشطها في البكاء
وأنا أتأمّلها عاريه.

١٣

أنشدي
أنشدي
يا رياحَ الغضبْ
يدها في يدي
ويدي في اللهبْ
أنشدي
وانثري وردتي الميّته.

١٤

الكؤوسُ التي فرغتْ
تشكُرُ المائده.

١٥

صورتانِ لوجهٍ وحيد
وقميصانِ للأغنيه.
أقْلِبُ الأوديه
مثلَ كُمّي
تذوبُ جبالُ الجليد.

١٦

قالَ ممتثلاً للجراح:
نتحرّى الصباح
نذبحُ الديكَ للضيفِ
مبتهجينَ
وقبل الصباح
نتحرّى الدجاجات عن
بيضها!

١٧

يقولُ المعلّمُ للمحبره:
أساتذتي خمسةٌ،
فكرةٌ نيّره
وأغنيةُ الحبِّ في الليلةِ
المقمره
وأرضٌ تباركُ أشجارها
المثمره
ولثغةُ طفلٍ



وعكّازُ شيخٍ ببوّابةِ المقبره. .

١٨

نقولُ:
نجونا بأجسادنا الآثمه
وأرواحنا الآثمه
نجونا
سنشكُرُ أقنعة الغازِ
في فرصةٍ قادمه!

١٩

يصيحُ من أغواره المائره:
أنا قتيلُ القهرْ
أنا شهيد الدمعةِ الخاسره
في أُمّةٍ
فاقدة الذاكره
ربذي هذا العَصْرْ!

٢٠

يقولُ للطاغوتْ:
ولدتُ في التابوتْ
خُدعتُ
ما أدركتُ
أن المهدَ عنكبوتْ

٢١

يقولُ للحضور والغياب:
هربتُ واختبأتُ
وراء باب الوقتْ
لم أقرأ المكتوبَ فوق البابْ
«هنا يُقيمُ الموتْ»
ألا اعتبرتُم
يا أولي الألبابْ؟!

٢٢

ليدٍ من خشبْ
هذه الوردةُ اليانعه
جسَدي للّهَبْ.

٢٣

الرّصيفُ اتّسع
لا مكانَ لخطوي على
الشارع الضيّقِ
أنذا أنتقي
خطوة الهاويه.

٢٤

ضَلَّلتْني الظنونْ
غيمةٌ
لن أكونْ.

٢٥

بينَ ماءٍ وماءْ
تتملّكني
وردةُ الكهرباءْ.

٢٦

أنا صافحتُ كلّ البَشَرْ
لم أُصافحْ يديْ
يا صديقي النبيْ
فالحَذَرْ!

٢٧

قالَ للكفره:
واحسبوا أنّ نطفتنا حشره
واحسبوا أننا أمّةٌ مُقفره
واحسبوا كيفما تشتهون
كلُّ ما تحسبون
باطل. باطل
«لم تصلْ ربّها شَجَره»
هكذا قال أسلافنا الغابرون
هكذا صدّقوا.

٢٨

قال للابرياء الصغارْ
من ترابٍ ونارْ
شجرٌ دون ماءْ
نابتٌ في الهواءْ.

٢٩

رَدّ أسماءه حانقاً
حاقداً
لم يعُد رجلاً واحداً
جَبَّ أشياءهُ في هدوءٍ
وغاب
شبحاً في السراب
وعلى مفرقِ الطرقِ
المعتمه
صاحَ:
لا. لم أعُد رجلاً

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



واحداً
لا. ودوّت بلا رحمةٍ
صرخةُ الرحمةِ
المبهمه..

٣٠

تَتّسعُ الظنونُ للظنون
وتذهبُ الريحُ الى غاياتها
ليلةَ يعرى التينُ والزيتون
من سِرّه المكنون.

٣١

وكانَ الإلهُ إلهاً من التمرِ
نأكُلُه إذ نَجوع
وصارَ إلهاً من النفطِ
يُحرقنا بالدموع.

٣٢

ويعلن في المؤمنينَ الإمامْ:
لجأتُ الى الكهفِ
لا عنكبوتَ
وما من يمامْ
عليّ السّلامْ.

٣٣

يقولُ باسمِ الماءِ والترابْ
والنارِ والهواءِ والعذابْ:
حنجرتي المزمار
والطبلُ من جلدي
يا صاحبَ المسمارْ
مبسوطة كفّي
في قوّة الضّعفِ
تعال يَا وَعْدي
صلباً على الاسوارْ
عندي. هنا. عندي
يا صاحبَ المسمارْ
صوتي أنا،
عاصفة في النار!

٣٤

يعودُ للأحساءْ
يخطب في الناس.
ويُجمجمونْ
«من ذلك المجنون؟»
يصيحُ فيهم غاضباً:
يا أيها الدّهماءْ
أميرُكُم عادَ من الغيبةِ،
خلفَ عتمةِ القرونْ

فكيفَ تنكرون؟
وكيفَ تنكرون؟
عدتُ إليكُم!
حَدّقوا فيّ. ستبصرون
عُدتُ لكي أخرجَكُم
من هذه المعتمةِ القلوب
والعيون
وهذه السجون.
يا أيها الدّهماءْ!
هبوا من المغائر السّحريّه
هبوا. لكي نخرجَ باسمِ اللهِ
خلفَ الرايةِ التّبريّه
رايتنا.. الصحراء
آيتنا.. الصحراء
غايتنا.. الصحراء.

٣٥

ذراعان لله
خاصرةٌ للسكاكين
ساقان للخطوة الباقيه
الى الهاويه

٣٦

وقلنا:
خَلقناكُمو طبقاتٍ على
طبقات
على طبقاتِ النّعيمْ
سواسيةً في الجحيمْ.

٣٧

بالحجّة والقبلةِ والسّوطْ
آتيكُم
يا أنجاساً أرجاساً
تتناسلُ فيكُم قطعان الكفرِ
السافرِ والسّادرِ
من نُطَفَةٍ نَفْطْ
باسمِ الله وباسمي آتيكمْ
بالحُجّةِ والقبلةِ والسّوطْ.

٣٨

قيلَ لكُم ان الملاكَ أبيضُ
ألا ارفضُوا
لكُلّ لونٍ عندنا ملاكْ
يظهرُ مرّة هنا،
ومرّة هناكْ.

٣٩

ستصعدُ الارضُ
وتهبطُ السماءْ
ويورثُ الومضُ
فيضاً من الضياءْ.

٤٠

طريقٌ وحيدٌ
يقودُ خُطاكم من الخيبة
المُزْمنه
طريقٌ وحيدٌ الى النور
من عتمة الازمنه
طريقٌ وحيدٌ
من الأزلِ الفوضويّ
الى أبد الراحةِ المؤمنه
طريقٌ أخيرٌ الى الخيرِ
يبدأ فيّ
ويُفضي إليّ.

٤١

خروجاً من الغائله
ومن شَرَكِ الخيبة القاتله
ألا إنها العبرةُ الماثله
ألا إنّه كَلِمُ الحكمةِ الفاصله:
هنا تأمنُ العائله
الى الخبزِ والخُبزِ والحُلمِ والعلمِ
والشهوة الفاضلَه

٤٢

كانَ أن كانَ لي مَوقفٌ
والرسولْ
ولدى جذع زيتونةٍ
آمنتُ بجميع الفصولْ
كان أن كان موقفُنا

والشهودُ:
سَماءُ الجليلْ
واشتياقُ القتيلِ الى رحمةٍ
من قتيلْ
واشتهاءُ الصحارى عثاكيلها
وبهاءُ النخيلْ
شرّفَ الموقفا
صاحبي المصطفى
قالَ بعد السلامْ:
«ذهبتْ مِلّتي
أمّتي لم تَعُد أمّتي!»
ومضى في جلابيبَ من نورهِ
واختفى
صاحبي المصطفى
في ظلامِ الظلامْ
صاحَ بي الوجدُ والقلقُ
المستهامْ:
لا انطفا
يا عليك السلام
لا انطفا
مشعَلٌ أنتَ موقدُهُ لا انطفا
واستعادَ الكلامُ الكلامْ.

٤٣

الزّمانُ الأثرْ
نصفه لامرأة
نصفه للذّكرْ
والمكانُ امرأه،
نصفُها كُلّكُمْ
فاهجروا الشّرْعَ المُخطئَه
واعبروا للعبر
في المقام المَمَرْ.

٤٤

نجمةٌ من ذَهَبْ
آبي
في سماءِ العَرَبْ
لو طواها المغيبْ
نجمتي،
لاكفَهرّت سماءُ الشعوبْ
جميع الشعوبْ.

٤٥

لا تحْزَنْ يا ولدي
لا تحزنْ
قبري في جَسَدي.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٤٦

ألا كَذَبَ المُرجِئون
ألا إنّ مكرمةً في العقابْ
ومَرحَمة في الثوابْ
فلا يُرجِئون
ولا يحزنون.

٤٧

إليّ إليّ
ألا أيها الناسُ
قوموا لنرحَلَ جَمْعاً
الى كوكب رابعٍ
وتعالوا
لنشهَدَ كوكبَنا
من زمانٍ قصيٍّ
تعالوا لنندمَ جمعاً
تعالوا
وإنّا بعدل اقامتنا خارجَ الوهمِ
إنا نغيبُ لنحضرُ
وننسى لنذكُرَ.

٤٨

بعيدٌ هو الفيضانُ الأخيرُ
ولكنّنا نتذكَّرُ سَوْءاتِنا
فنخافُ.

٤٩

أتأخذُكم رأفةٌ باليتيم
ومن قتَلوا أبويهِ
ملوكٌ مُطاعون في سبطِكُم؟

٥٠

ولن تَشمَتوا
لو قرأتُم خبايا لواعِجكُم
لو سبرتُم خفايا مباهِجكُم
لو عبرتم مرايا الرحيل عن الذاكرة
الى عودة النزوة العابره.

٥١

يحِلُّ ويرحلُ كيف اشتهى
بدائرة الزمن المبتغى
إذا غابَ حيًّا بـ«أهلاً
وسهلاً»
وإن آبَ حيًّا: «الى الملتقى».

٥٢

تظلُّ المقاعدُ أدنى الى المائده
من الجالسينَ عليها. .

٥٣

فراشةُ ماءٍ على وردةِ النارِ
فلنطمئنّ
فراشةُ نارٍ على وردةِ الماءِ
فلنطمئنّ
فراشةُ ماءٍ نارٍ
على وردةِ الماءِ والنارِ
فليكُن اللهُ في عوننا.

٥٤

خَلَقْناكُمو بينَ جزْرٍ ومَدّ
فلا تقتلوا الشّهوات المضيئة
في عتمات الأبدْ
أعينوا الجَسَدُ
أعينوا الجَسَدُ

٥٥

من أوّلِ الدّهر
يأتي. ولا أحدْ
منزّهاً صعَدْ
موطئُهُ المدى
لَحْظَتُهُ الأبدْ
وسِرّه جَهْري.

٥٦

ألا فاعقلوا،
إنّها دورةٌ مستعادَه
وقبْلَ الولاده
يرى كُلُّ حيٍّ بلاده.

٥٧

للملايين

في هذه الأرضِ
نافذةٌ واحده!
شَرِبْنا

٥٨

شَرِبْنا
ولكنّنا ما ارتَوينا
إلى الآلِ نحنُ انتهينا.

٥٩

بينَ عقلي وقلبي النهارْ
بينَ قلبي وقلبي
بساتينُ حُمّى
وليلٌ وريحٌ ونارْ.

٦٠

لأنَّ الخليفة سيّدُ ناسوتِهِ
وهبوهُ الألوهَة
مرْضاةَ ناسوتِهم
وأقولُ: استغاثَ بهم
فأغاثوهُ في ضَعْفِهِم
فاستغاثوا. .

٦١

أقولُ:
فلا ترحموا الفقراءَ
الى ان تلوحَ لِفَقْرِهِمُ
رايةٌ غاضبه!

٦٢

أقولُ:
ولا تُنجدوا الضُّعفاءَ
إذا استمرأوا ضَعْفَهُم



واستكانوا. .

٦٣

خُلاصةُ الأمر:
رحيلهُ الإيابْ
حضورهُ الغيابْ
حُجّتُه جوهرهُ
وعِلّةُ السؤالِ والجوابْ
وجوهرُ الأسبابْ
وسرُّهُ سري
الى غدِ الدهرِ.

٦٤

الحضاراتُ جِلْبابُهُ
اتّسختْ بالدماءِ السُّدى
ياقَتُهُ.

٦٥

خلَقَ المكانَ من المكانِ
متواضعاً في العُنفوانِ
فالقاعُ صورةُ قِمّةٍ
والمستوي، رهنُ الزمانِ

٦٦

واحدٌ في تعدُّدِه
وعديدٌ أحدْ
مفردٌ لا يُعدّ
وَهْلَةٌ وأبَدْ
نُقطةٌ دون حدّ
وهْوَ كُلٌّ صمَدْ
وهْوَ ما كانَ كي لا يكونْ
وهْوَ ما تُبصرون ولا تُبصرونْ
فاذكروا
واتبَعونْ.

٦٧

جَسَدي روحُها
روحُها جَسَدي
نهْدُها قُبّةُ المَعْبَدِ
صلواتي لها
وسجودي
لسيِّدةِ السيِّدِ.

٦٨

سُبلٌ فرّعتْ سُبُلاً
فرّعَتْ سُبُلا

*

قلتُ: لا

*

وخُطىً

لا تحيدُ
عن ضلالاتِها
وخُطىً تستزيدُ
من ضلالاتِها
عن سبيلي الوحيدْ.

٦٩

ألا إنها الدائره
تخبُّ الخُطى حولها
من جميع الجهاتِ
تحاذي المحيطَ
تدورُ الخُطى وتدورُ
يُجاذبها مركزُ الدائره
وتوغلُ في الدَّوران الضلالِ
مُلجْلجَة عاقراً حائره.

*

ووحدي المقيمُ على مركز
الدائره
أشدُّ الأواصرَ نحوي
ولكن
لأبقى بعيداً بلا آصره..

٧٠

سيِّدٌ بمواجعه،
زمّلتْهُ الطبيعةُ،
بادلهُ الكونُ أسرارَهُ
زيّنتْ قلبَهُ وردةُ الحزنِ والكبرياءْ
سيِّدٌ للتراب سيادتُهُ
لشروعِ الرجالِ وخبزِ النساءْ
هوذا نبضَة في النشيدِ
وهَدْهَدَة في البكاءْ
قالت الأرضُ: «كُنْ!»
فليكُنْ أوّلَ الأنبياءْ
وليكُنْ أوّلَ الأنبياءْ.

٧١

رسمتْهُ نساءُ الرياح
كاهناً للّقاح
رسمتْهُ الذكورُ على أُفُقٍ من لهبْ
لمسة للندى ويداً للحنان
في هجير التعبْ
رسمتْهُ الشعوبُ، فكان
حُلُماً من دم
كائناً من دخانْ.

٧٢

خَزَفٌ ذاهبٌ في خَزَفْ



صَلواتي خُطايْ
طريقي حُطامُ الصَّدَفْ
وبلوغي المزار
في بزوغ النهار
مُشرقاً زاهياً،
يتآخى به مكّةُ والنَّجَفْ.

٧٣

غيمةٌ سألت جبلاً:
ـ من أنا؟
ردَّ مُستهجناً:
ـ من أنا؟
منذُ صار الزمان
جُبّةً للمكان
لم أزلْ قائماً ههُنا..
من أنا؟!

٧٤

بُستانُ حبيبي الطافحُ ثمراً وظلالاً
بستانُ حبيبي المُترع موسيقى
المفعم بالطيب وبالألوان
يكفيني منهُ هذا البستان
حبيبي من فاكهة الدنيا
حبّةُ رمّان
بستانُ حبيبي إسرائي
معراجي فاكهةُ حبيبي
وبُراقي
شغفي بالله!

٧٥

ترتدون قميصي العتيق
في المكان السحيق
ترتدون قميصي الجديد
أبداً لا يبيد..

٧٦

يظهرُ مرّتين
في معطفي
ومرّة في جُبّة الحُسين
ويختفي
للمرّة الأخيره
مبتدئاً ظهورهُ.

٧٧

أقولُ ما أقول
وليس من يجيبُني
لأنني أخاطبُ المعلومَ بالمجهول
وأكشفُ الغطاءْ
عن بَصَري الحديدِ، مشتاقاً
ولي، من جسدي حِراء

٧٨

ألا يفرحُ النهرُ
حين يقابلُ آخرَهُ أوّلَهْ؟
ألا تحزنُ النارُ
لو جدّدتْ عُمرَها سُنبُلَهْ؟
وهل تغضبُ الريحُ
للغابةِ المهمَلَهْ؟
وهل ينضبُ الروحُ
هل تنتهي الأسئلة
بوهمِ الإجابات،
هل تنتهي الأسئلة؟

٧٩

بين جسمي وبين روحي مكانٌ
كان من أولِ الحياةِ، فكنت
وزمانٌ ما بينَ روحي وجسمي
لو طلبتُ الحياة فيه لمِتُّ!

٨٠

قيلَ: ما الحيُّ؟
قلتُ: اكتمالُ الهدوءْ
قيلَ: ما الميْتُ؟
قلتُ: ابتداء اللجوءْ
قيلَ: ما الحزنُ؟
قلتُ: اختلاطُ الدموعِ
بماءِ الوُضوءْ
قيلَ: ما الحبُّ؟
قلتُ: اسألوا الثَّمره
قبل أن تسألوا الشَّجَرَه!

٨١

حذار!
فهذي القناطرُ ليستْ سنابلَ ريحٍ
وهذي القناطرُ
لا تنحني..

٨٢

وأرى
مدناً في ثيابِ الحِداد المزركشةِ الزاهيهْ
مدناً فوقَ أدمعها طافيهْ
في ميادينها
خيمتي الخاويه..

٨٣

من أينَ لي العذاب؟
ياقوتتي تَضمُرُ
في حوصلةِ الغُراب!

٨٤

لو سألتُم ضمير السؤال
لو سألتُم حسيبَ الخطايا،
لقال:
في بلادِ الضلال
كلُّ ما حَرَّمَتْهُ الوصايا،
حلال!

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

٨٥

وما لم تُقيموا على الأرضِ
شَرْعَ أميركُم القائمِ
ستندلعُ الحربُ
في شهرِ ذي الحجّة القادم .

٨٦

ألحصى ـ آخرَ الأمرِ ـ لا تنضجُ
أيّها الناسُ .
والحُكْمُ أحجيةٌ
والدساتيرُ معصيةٌ
فاخرُجوا
واتبعوني،
أنا الشوقُ والأفْقُ والمنهجُ .

٨٧

سيرحَلُ النبيُّ عن مدينته
منتظراً من أهلها الجوابْ
يجلسُ تحتَ تينتهِ
ويُطعمُ الأغرابْ .

٨٨

أمقتكُمْ
لشدّ ما أمقتكُمْ
لأنني اعتنقتكُمْ .

٨٩

مضيتُ قديماً عن الأرضِ
لكنَّ لي خَلَجاتي القديمه
ولي خطواتي المقيمه .

٩٠

سَيُقالُ الذي قيلَ :
أعطى وأعطى وأعطى
وكلُّ الذي أخَذَه
رَجْعَةُ الموت
في ضَجْعَةِ الرَّبَذَهْ .

٩١

دَعُوها
جميعَ الطقوسِ دَعوها
أقولُ لكُم إنَّ ديني اللبابُ
وهذي الطقوس
نشور النفوس

٩٢

ستعبرون ليلكُم
وويلكُم
إذا سَمعتُم نأمتي
في ضجّة الحجازْ
وإن تبعتُم خطوتي
ستعبرون خوفكُم
وضعفكُم .

٩٣

يَدٌ في الظلامِ الثقيل
تشدُّ يداً في الظلامِ الثقيلْ
تُضيءُ السبيلْ
وصيَّةُ جيلٍ
لجيلٍ
لجيلْ

٩٤

لتأتِ المحبّةُ في غيرِ موعدها المنتظرْ
لتنضُجَ ثمارُ المودّةِ في موسمِ الحربِ
وليُذعِ السلمُ أسرارَهُ
لجميعِ البشرْ

لنجعَلْ جناحَ الفراشة رايتَنا
وزهور الخنادقِ حكمتَنا
ولندعْ للمواليدِ تلوينَ أسمائهم
طائراً أو حَجرْ
لنغرسْ على تلّةِ الحزنِ تفاحةً
ولنقُلْ شوقَنا
لهديلِ المَطَرْ
لتأتِ إلينا
لتأتِ
حياةً
وموتاً
وراءَ حياةٍ وموت
لتأتِ
لتأتِ .

٩٥

زهوري على الأضرحَه
وفي نارِ قلبي
رمادُ الزهور
ونارُ الرمادِ المقيم من المذبَحه .

٩٦

لتنقُشْ كلامي الصواعقُ
في حَجَرِ الصمتِ
ولتنتشرْ بِبذاري العواصفُ
في ملحِ أرضِكُم الجائعه
لتفتحَ مغاليقَ أحزانكُم صيحتي
ولتهزّ مزاليجَ أبوابكُم قبضتي
ولْتُضيءْ خُطاكُم
شموسُ دمي الساطِعَهْ
ألا ولتكُن في البلادِ
حديقةُ أشواقكُمْ
ومشيئةُ أحداقكُمْ
وليكُنْ فَرَح الوردة الطالعَهْ
ألا انها قَرَعَتْ (جُلَّ أهوالها)
فارتقُوا واتّقُوا
واعبُروا القارعَهْ
إلى جنّتي الرائعَهْ
على هذه الأرضِ
لا في سمائكُم السابعَهْ !

٩٧

أنظُروا
وأقولُ : انظُروا اعتبروا
روحكُمْ جسدٌ موصدٌ
جسدي الروحُ والمعبَرُ
أنذا أختفي
فاظهَروا
واظهَروا
واظهَروا

٩٨

للمحبّين نعمةُ الأشواقِ
ووميضُ الأرواحِ في الأحداقِ
فاشهدوهُمْ بعثاً يعانقُ موتاً
وغروباً يهلُّ بالاشراقِ
واقرأوهُم رسالةً من زمانٍ
لزمانٍ وراءَ عَرْفِ البُراقِ
هُمُ المجدُ حكمةً وضلالاً
ولقاءً مباركاً بفراقِ !

٩٩

ماثلٌ ملءَ غيبتهِ الثانيه
هوَذا سيِّدُ الباديهْ
لتجلّيه سنبلةٌ حانيه
وجناحٌ على رابيه
هوَذا في الظهور الجديد
يستردُّ المقامَ المجيد
ببيارقهِ الزاهيه
وفيالقهِ الآتيه
من مقامي البعيد
هوَذا غائبٌ ملءَ عودته الثانيه
فاعرفوا سيِّدي
واقتفوا جسدي
في التجلّي السعيد . .

١٠٠

كائناً واحداً لن يكون
فاشهدوهُ إذا شئتم بالقلوب
واسمعوا صوته بالعيون
والمسوا جسمَهُ بالظنون
واعلَموا علمَهُ بالغيوب
دربُهُ واحدٌ في جميع الدروبْ
وَهُوَ سيّدُكُم
وَهُوَ مُرشِدُكُم
وَهُوَ موعدُكُمْ
فانهضوا !
باطلٌ نومكُم كلَّ هذي القرونْ
إنهضوا،
واتبَعونْ . □

(تم «كتاب المنفى» للزبدي، ويليه «كتاب الوداع»).

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الدخول إلى المغارة المقدسة

موقف المثقف العربي في عالم متغير

فاضل العزاوي

■ لم يعد أمام المثقفين العرب وهم يقفون داخل أخطر عاصفة، تهب على نهايات القرن العشرين سوى الخوف من الزمن الجديد الذي وجدوا أنفسهم فجأة فيه، مثلما وجد دانتي نفسه ذات يوم في العالم الآخر:

«واقفاً في ظهيرة حياتي

وجدت نفسي تائهاً في واد».

ها هو المجهول الأخرس يفتح مغارته المعتمة والتاريخ ينقلب على نفسه كما لو انه ينتقم من كل ما صنع باسمه. الخوف؟ أجل الخوف من اليوم التالي، ولكن أيضاً من القيامات القادمة، حيث لا أحد يعرف أية وحوش سوف تخرج من المغارة. ماذا ينتظر دانتي في واديه سوى الوصول إلى الجحيم؟ ولكن إذا كان دانتي قد وجد في فرجيل الروح التي يوجه إليها اسئلته:

«زمجرة الحيوان الوحشي تجعلني أرتعد

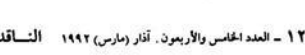
آه، قولي لي أيتها الروح كيف أفلت منها؟»

فإن المثقفين العرب لا يملكون حتى الروح التي يوجهون إليها اسئلتهم، إذ ان عليهم وحدهم بعد الآن ان يبتكروا اسئلتهم واجوبتهم معاً. إنهم ليسوا الوحش الذي يطرح اسئلته على أوديب قاطعاً عليه الطريق ولا أوديب الذي يحل ألغاز الوحش. إنهم هما معاً. فالمثقفون الذين اقتاتوا دائماً على أوهامهم الماضية، المثقفون الذين اختاروا التراضي مع كل شيء طيلة عقود من الزمن، سوف يجدون صعوبة في العثور على لغة أخرى، خارج الصياغات والأشكال الثابتة، تلك التي لم تعد تمتلك ما تقوله. إنهم يدركون الآن، داخل نفوسهم على الأقل، إن خطابهم القديم لم يعد قادراً على ان يجبّل الأزمنة العذراء. ولسوء الحظ فإن الكثيرين ما زالوا يأملون مثلما فعل المثقفون الايطاليون ذات يوم، كما يقول سيزار بافيس، ان تصيب الحاكم نوبة من العبقرية فيتوقف عن المقامرة بكل شيء. في واقع الحال ان المثقفين العرب أنفسهم هم الأسوأ بين جميع المقامرين: لقد تعلموا من شكسبير ان ينتظروا مع هاملت شبح الأب القتيل، ليكشف لهم الحقيقة، في حين انهم رأوا الجثة قبل ذلك والقاتل أيضاً. ولكن هل كان يمكن لهم ان يفعلوا شيئاً آخر غير ذلك؟

لم يعرف المثقفون العرب الحرية منذ قرون عدة. كل شيء كان مكرساً لفرض العبودية على الروح، حتى اعتقدوا انها جزء منهم، بدونها لن يجدوا أرضاً يقفون عليها. كانت ثمة دائماً حقائق وقيم لا تمس، مقدسة حتى من دون شهادة السماء. المرء هنا يمكن ان يتحدث عن أي شيء، بشرط ألا يقول شيئاً، غير ما كان قد قيل من قبل، لأن ما قيل قبل ألف عام هو قانون الحاضر والمستقبل أيضاً. طوال قرون لم يملك العرب حاضراً أو مستقبلاً. كان هناك الماضي وحده، الماضي البعيد، حتى إذا كانت الجمال نفسها تنقل الآن بالطائرات، ما بين مدينة وأخرى في الصحراء. إننا لا نريد هنا ان ننتقص من قيمة ما تركه لنا أجدادنا، فنحن مربوطون من سرتنا إلى كل لحظة في الماضي، ولكن الماضي ليس صالوناً او مقهى لتزجية الوقت. إن الاحترام الوحيد الممكن للماضي هو ان نقذف به في فرن الحاضر لنختبر قدرته على الحياة وعلى ان يكون جزءاً من هويتنا الجديدة.

رغم كل الشكوى التي يجأر بها المثقفون العرب فإنهم أبدوا استعدادهم دائماً، للتكيف مع المرض الطويل المزمن، ربما خوفاً من العزلة التي يمكن ان تفرض عليهم، أو ربما أيضاً لانغلاق أي أفق آخر أمامهم. وكانت دائماً ثمة مبررات تجعلهم يقبلون بالأسيجة المضروبة حول الثقافة، حتى أصبحوا يخشون ان يستيقظوا ذات يوم فيجدوا الحرية تنتظرهم أمام الباب. لقد وجد دائماً مثقفون عرب كثيرون، كانوا يبررون قبولهم العبودية بدعوى الارتباط بالتقاليد او حتى بالشعب، في حين انهم هم أنفسهم كانوا قد تحولوا إلى جلّادين للشعب، باسم ثقافة تدّعي الانتماء إليه. ومهما كانت الأسباب فإن هؤلاء اسهموا في صنع جميع الكوارث التي مازلنا ندفع ثمنها، لأنهم اعتبروا أنفسهم دائماً عمال ثقافة عند الأنظمة الحاكمة التي كانت ولا

(*) جميع الاقتباسات المشار إليها داخل هذا العمل مترجمة مباشرة إما عن الالمانية أو الانكليزية، ولكننا لم نجد ضرورة لتقديم ثبت تفصيلي بالمصادر.



تزال تبذل كل ما في وسعها من أجل ان تظل بمنأى عن النقد، أي نقد. وإذا ما راجعنا تاريخنا الثقافي القريب فسوف نجد مئات من الصحافيين والكتّاب والشعراء ومخرجي المسلسلات التلفزيونية والمطربين لا يتقنون سوى كيل المديح لأكثر الأنظمة قمعية ودكتاتورية. عندما لا يكون ثمة مكان للثقافة الحقيقية، الثقافة باعتبارها خالقة للقيم الجديدة، إلّا في الظل، يختفي المثقف الحقيقي ويحاصر ويعزل ويقتل. المثقف الذي تريده الأنظمة هو صورة عصرية من الشاعر البدوي الذي نعثر عليه في كل تاريخنا: صوت القبيلة ونديم الأمير وشاتم الأعداء. ولكن المثقف الحقيقي في زمننا لا يملك سيداً ولا يمكنه ان يستلم الأوامر من أحد، ليكتب القصيدة التي يريدها، ذلك لأن معنى عمله، إبداعياً قبل كل شيء، يتأتى من مدى وعيه بقيمة الحرية في الفن، وهي حرية تتحقق خارج السلطة، كل سلطة.

لقد اختبأت الثقافة العربية دائماً وراء أوهامها التي منعتها بنفسها، وهي اوهام جعلت الكتّاب العرب يطاردون الأشباح في أغلب الأحيان. فمثلما تعلم الحكام الحيلة التي تقوم على دعوى الانتماء إلى الشعب، تعلم كثير من المثقفين العرب هذه الحيلة أيضاً، ما دامت تمنحهم الشعور بطمأنينة ضمير لا يمكن إلّا ان تكون كاذبة، ذلك لأن المثقف الحقيقي لا ينتمي إلى الشعب. لأنه هو نفسه الشعب. لا يمكن لأحد ان يتحدث عن الانتماء إلى الشعب إلّا إذا اعتبر نفسه قبل ذلك من فصيلة أخرى، خارج الشعب. ومن سوء حظ الثقافة العربية ان هؤلاء الذين أرادوا ان يكونوا شعبيين اعتقدوا ان السر يكمن في التبسيط الفولكلوري للواقع والأفكار التي ترتبط به، من دون ان يدركوا المزيج المعقّد للواقع والأفكار التي تشف عنه ثم ترتد عليه، مرة لتعاينه وأخرى لتغيره. هذه الفكرة التي تعاين الواقع لترتد عليه لا يمكن ان تكون فولكلورية، ذات طابع احتفالي. أمام هذا الوعي التبسيطي الذي يتجنب كل ما هو تركيبي وديالكتيكي في صياغة الفكرة، فكرة التقدم قبل كل شيء، ما كان ممكناً تجنب الابتذال سواء في السياسة أم في الاقتصاد أم في الثقافة، وهو ابتذال أسس نفسه دائماً في العلاقة الفولكلورية الاحتفالية القائمة على عاطفة سهلة، لم ترضها الثقافة المغتنية بتاريخها. هذا الوعي الذي كبر خارج الحرية التي ظلت مفقودة دائماً أو شكلية في أفضل الأحوال، ما كان يمكن له إلّا ان ينتج أشباحاً، تخلق ليلها الخاص بها. إنه في واقع الأمر الفاكهة المسمومة للتخلف، حيث لا يكمن الخطأ في الأجوبة وحدها وانما في الأسئلة أيضاً، وهو خطأ يقذفنا في متاهة ندخلها وليس معنا حتى كاشف ضوئي. لا شيء يمكن ان يتأسس هنا، لا شيء يتحول إلى قيمة، ما دامت الثقافة العربية محكومة بأن تكون اعلاناً عن اعلان وليس روحاً حية تمتد داخل تاريخ، يصب في واقع محدد يمتلك اشكالاته الخاصة به في علاقته بتاريخ بنيته، ولكن أيضاً بالروح التي تحرك زمننا. لا شك ان ثمة تقدماً حصل هنا أو هناك، في هذا الجانب أو ذاك في القرن الأخير، وهو تقدم لا يقتصر على العرب وحدهم وإنما يشمل أيضاً حتى البلدان الأكثر تخلفاً في العالم. فقد أصبحت مدننا أكثر عصرية. بنينا عمارات مكونة من طبقات عدة في كل مكان. امتلكنا محطات اذاعة تبث على الموجة القصيرة، أخرجنا أفلاماً حصلت على جوائز في المهرجانات وتعلمنا كتابة الرواية، بل والشعر الحر وقصيدة النثر أيضاً. وحصل العرب أخيراً على جائزة نوبل التي طالما اشتاقت نفوسهم إليها. أجل، لقد فعلنا ذلك وأكثر منه. ولكننا فعلنا ذلك كله بالروح نفسها التي يصبغ فيها المرء الجدار الخارجي لبيته الخرب، في حين ان الأمر يتطلب ترميم البيت نفسه. لقد ظل ذلك كله خارج وظيفته الحقيقية، لأن هذه الوظيفة مسخت أو ألغيت أو أضيفت إلى الاعلان السياسي الفولكلوري المستمر.

لأن العمارة السكنية العالية المكونة من طبقات عدة لا تعني فقط ايجاد مأوى لعشرات العوائل، وانما تتطلب في الوقت ذاته تغييراً في العادات والتقاليد، موقفاً جديداً من المجتمع إزاء العلاقة بين أفراده. ربما كان من حقنا ان نسأل: لماذا نكتب الشعر الحر الآن ولا نكتب القصيدة التقليدية؟ ربما كان الجواب، لأن الحياة الجديدة تتطلب أشكالاً جديدة للتعبير عن شفافية وعي يختلف عن الوعي القديم. ولكننا نعتقد ان مثل هذا الشعر الجديد، رغم تغيير جلده، تماماً مثل العمارة التي تختلف عن الخيمة أو الكوخ أو البيت الواقع في الزقاق، ظل يعاني من أسر الماضي الذي لا يمكن الافلات منه، من دون تغيير شامل لوعي العربي بواقعه الجديد والعالم الجديد الذي يعيش فيه. فإذا كانت العمارة الجديدة تقول شيئاً آخر غير ما تقوله الخيمة، حتى من دون قطع للعلاقة، فإن الشاعر الجديد الذي يفترض فيه ان يتمثل ثقافة عصره وروحه لا يمكن ان يقول ما كان الشاعر العربي القديم يقوله، ذاك الذي ما كان يعرف سوى ثقافة قبيلته، حتى إذا اختلفت اللغة أو الشكل. مثلما جعلنا سكنة الخيام يقيمون في عمارات عصرية، طلبنا من الشعراء ان يحملوا أمتعتهم على أكتافهم وينتقلوا من القصيدة العمودية إلى القصيدة الحديثة التي كنا قد رأيناها قبل ذلك في الغرب مثلما كنا قد رأينا العمارة والسيارة والطائرة. إن هذا لا يعني بالتأكيد انه كان ينبغي علينا، بدعوى التمسك بالخصوصية أو الهوية التي فعلنا في الواقع كل شيء من أجل قتلها، أن نواصل سكننا داخل خيامنا، مشعلين النار أمامها لاجتذاب الضيوف التائهين في الصحراء في ليالي القر، أو ان نعتلي ظهور جمالنا في الطريق إلى لندن أو باريس لحضور مؤتمر ما. العكس هو الصحيح، إذ كان ينبغي علينا ان نفهم ان الشكل ليس شكلاً مجرداً وإنما هو وعي جديد قبل ذلك. وبالتأكيد لا يمكن ان نتعامل مع الشكل الجديد بالطريقة نفسها التي نتعامل بها مع شكل قديم. إن المرء لا يضرب سيارته بالعصا مثلاً مثلما يفعل مع بعيره أو حماره. وإذا ما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك فسوف نكتشف أيضاً اننا انتقلنا من نظام القبيلة إلى نظام الدولة العصرية بالطريقة نفسها أيضاً. فالحاكم في الدولة العربية لا يعتبر نفسه مواطناً، أسندت إليه القيادة لفترة قد تطول أو تقصر، وهي قيادة محكومة بشروط وحدود وإنما الشيخ القديم للقبيلة نفسه، ذاك الذي يمتلك وحده حق ان يقرر كل شيء. ولا يهم أن يخطىء أو ان يصيب. ما ينتظره من الجميع هو ان يتبعوه حتى إذا قادهم إلى الجحيم، وان يصفقوا له بعد ذلك. إن تجربة حرب الخليج الأخيرة تكشف لنا ان المرض أبعد حتى من الدكتاتورية التي عرفناها في أماكن أخرى من العالم. إنها الدكتاتورية، بأحط أشكالها بدائية، وقد فقدت توازنها في التعامل مع حقائق زمنها.

لقد كانت هناك دائماً نوايا طيبة ومحاولات للخروج من الدائرة المغلقة، والافلات من قبضة الشيطان الذي ظل يسحب الخيوط التي تقودنا. هذا الشيطان الذي يتحدث عنه بودلير في ديوانه «أزهار الشر» لم يكن في واقعنا العربي، منذ نصف قرن من الزمان على الأقل،

المثقفون العرب هم الأسوأ بين جميع المقامرين

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

يتكىء على وسادته ويحرك أصابعه، وإنما كما يقول بودلير أيضاً يقيم في رؤوسنا، حيث «شعب من الشياطين يلتهم أدمغتنا». هذا الشيطان هو الوهم الذي ابتكرناه دائماً في مواجهة مشكلات عصرنا. ما كدنا ننتقل من الخيمة إلى البناية العالية حتى اعتقدنا اننا قد أصبحنا معاصرين. وما كدنا ندبر ثورة هنا أو انقلاباً هناك حتى اعتقدنا اننا قد غيّرنا العالم. العقل السحري الذي يفتح بوابة مغارة علي بابا بالكلام استبدل الواقع الفعلي بالوهم، وهو وهم لا نجده فقط في السياسة وإنما أيضاً في ما يكتبه المثقفون العرب. هذا الوهم في معرفة واقع الزمن الذي نعيش فيه يمتد من الانشاء الصحافي حتى آخر شكل ابداعي أدبي أو فني. الجملة العربية نفسها تدربت على منطق الوهم حتى بات من الصعب اكتشاف الخطأ فيها، بحكم ألفة الوهم المتحول إلى بنية، إلاّ إذا أردنا صياغتها بلغة أخرى، لا تحتال على المنطق. إن هذا الذي يسميه علماء اللغة عادة بالدقة العلمية أو انعدامها هو الوعي داخل ضبابه، متجلياً في الصياغة وفي علاقة الكلمة بالكلمة. وإذا انتقلنا من بنية اللغة إلى مضمونها فسوف نجد ان السياسيين والشعراء والكتّاب، تماماً مثل سحرة القبائل البدائية الذين يتحدث عنهم فريزر في «الغصن الذهبي»، ولكن أيضاً مثل شعرائنا القدامى، لا يفهمون العالم إلاّ باعتباره علاقة كلامية. إن خطاب العربي لا يقوم على اكتشاف العلاقات الداخلية المتشابكة داخل المجتمع والعالم ومن ثم تغيير نفسه ليكون أكثر قدرة على مواجهة التحديات واخضاعها وإنما على شتم الاعداء الحاقدين الذين يريدون تدميرنا. ونظراً لأنه يخوض حرباً، لا يمكن إلاّ ان تكون خاسرة فإن مواقفه تظل دائماً في حدود كيل المديح للذات، والتباهي بانتصارات هي هزائم في الحساب الأخير. وما عدا استثناءات قليلة بين المثقفين العرب، تلك الاستثناءات التي طهرت نفسها من الوهم العربي الذي يباع كل يوم وفي كل مكان، فإن معظم المثقفين العرب يعيدون انتاج الوهم ذاته، مهما اختلفت لغتهم أو تنوعت أشكال أعمالهم الأدبية والفنية. إن جوهر الرسالة التي يريدون ايصالها إلينا هو نفس جوهر

كل شيء كان مكرساً لفرض العبودية على الروح

الرسالة التي يقدمها الساحر الافريقي الذي يقف أمام المجهول: الانتصار عبر الكلام.

وسواء تعلق الأمر بالموقف من السلطة وشكل نظام الحكم، بالتراث والدين وجعلهما جزءاً حياً من الحركة الحية للحياة والزمن الذي نعيش فيه، بالموقف من الجنس وعلاقة الرجل بالمرأة، بالموقف من الذات والعلاقة بالآخر فإن المثقف العربي محكوم دائماً بالأوهام المقدسة القائمة في رأس السلطة، داخل المجتمع وفي قلب الثقافة. فإذا ما أراد ان يواجه وهم السلطة فإنه سوف يتهم بالخيانة والمروق وإذا ما أراد ان يمس وهم المجتمع فإنه سوف يعتبر شاذاً، خارجاً على التقاليد والآداب العامة. وإذا ما تحدى الأوهام المقدسة للثقافة اعتبر خارجاً على الأصالة. إن أكثر المثقفين العرب تنوراً وجراءة لا يمكن ان يقول كل ما يريد قوله، بل انه يحتال على الأمر ألف مرة ليقول بعض ما يريد قوله، ذلك لأن الوهم العربي ليس حالة ثقافية عابرة وإنما بنية قمعية شمولية، تشكل كامل الأرضية التي يقف عليها التخلف. ولذلك فإن المطلب الأول من المثقف العربي داخل مجتمعاتنا هو ألاّ يكون مثقفاً حتى يعتبر مثقفاً أو على الأقل ان يكرس معرفته وقدراته اللغوية لإغراقنا أكثر في الوهم، بأشكال تبدو ثقافية أو حتى ابداعية. وهكذا انحدرت الثقافة العربية إلى المستوى الذي لم يعد يمكن للمرء ان يفرق فيه بين ما هو أصيل وحقيقي وبين ما هو مدجّل وزائف، مما أدى إلى ان تفقد الثقافة القدرة على التأثير وتتحول إلى طواف داخل حلقة مفرغة، مثل دراويش يقدمون عرضاً خارقاً، يطعنون فيه أجسادهم بالسيوف، مثيرين دهشة الناس واستغرابهم.

*

يروي تشارلز داروين في كتابه «ذكريات عن تطور فكري وشخصيتي» ان قبطان سفينة بيغل التي قام عليها برحلته البحرية المشهورة حول العالم، ويدعى فريتز روي قد أبلغه عن زيارة قام بها إلى أحد مالكي العبيد الكبار، حيث استدعى العبيد وسألهم في حضور سيدهم عما إذا كانوا يريدون ان يكونوا أحراراً فأجابوا جميعاً بالنفي. وهنا سأله داروين، ربما بشيء من السخرية: «وهل كنت تتوقع ان يقولوا شيئاً ذا قيمة في حضور سيدهم؟» إن المثقف العربي قد لا يعتبر نفسه عبداً لأحد، ومع ذلك فإن كثيرين يقبلون بشروط العبودية التي تفرض عليهم، وهي شروط ليست سياسية فقط، بحيث انهم غالباً ما يألفون الأمر إلى حد النسيان ولا يتذكرونه إلاّ عندما يتعرضون هم أنفسهم للجلد. وهذا يعني ان وعي المثقف العربي بالحرية في الغالب لا يبدأ إلاّ من موقف الضحية، بعد فوات الأوان بالطبع. فالجرح الذي يحمله في قلبه سوف يسمم حياته إلى الأبد. لقد شل الخوف، سواء كان معلناً أم مضمراً، سياسياً أم ايديولوجياً، فكرياً أم اقتصادياً، أعداداً كبيرة من المثقفين العرب طيلة عقود من الزمن حتى لم يعد المرء يتوقع منهم قول شيء. إن انصراف القارىء العربي العادي عن قراءة ما يكتبه المثقفون العرب والاهتمام بما يكتبه الكتّاب الأجانب رغم انهم يتحدثون عن قضايا أخرى قد تكون بعيدة عنه، أمر مبرر ومفهوم تماماً، ذلك انه قد تعلّم من خبرته وتجربته الطويلة، ان الكاتب العربي لا يملك حرية ان يكتب ما يريد ان يكتبه، ولا ان يقول ما يريد ان يقوله. مع الزمن أصبح الكذب طريقة في النظر إلى الحياة، بل وأسلوباً فنياً ـ مثل أية عادة أخرى ـ حتى صارت الحياة نفسها شيئاً يشبه الأكذوبة. لنتأمل المنطق الذي يحكم



هذه المعادلة: إن العبيد الذين يقفون في صف منتظم ورؤوسهم متدلية نحو الأسفل، في حضور سيدهم الذي يحمل بيده السوط، سيدهم الـذي يملك وحده حق الحكم عليهم بالحياة أو الموت لا يمكن إلاّ ان يكذبوا، مهما كانت عواطفهم تجاه سيدهم. وحتى إذا كانوا صادقين فإن صدقهم يتضمن بؤساً أشد من الكذب، ويشير إلى ان العبودية مسختهم إلى الحد الذي لم يعودوا فيه قادرين على العيش خارج العبودية أو الانفكاك عن سيدهم. والأكثر من ذلك هو انهم يعرفون، بسبب يأسهم الأبدي، انهم سواء قبلوا العبودية أم رفضوها فإنه ما من شيء سوف يتغير في حياتهم، بل وربما عرضهم رفضهم للعبـودية إلى الضرب بالسياط أو حتى قتلهم. وأخيراً أيضاً: ماذا يمكن للعبـد الذي لم يعرف في حياته كلها سوى العبودية ان يفعل بالحرية؟ للعبودية اصطبلها الذي يمكن للمرء ان ينام فيه، أما الحرية فلا تقدم سوى فضائها الكبير الذي لا يمكن الصعود إليه إلاّ بأجنحة النسر.

رغم ان عبـودية الأفـراد بشكلهـا التاريخي الذي تحققت فيه قد انتهت، ورغم انـه يمكن للمـرء ان يتحدث عن أشكال وعلاقات عصرية للسلطة والنـظام الاجتـماعي والاقتصـادي، ذات طابـع عبـودي: السجـين المرغم على البقاء داخل زنزانته، الجندي الذي يساق عنوة إلى الخدمة العسكرية أو الحرب، العامل أو الموظف الذي يفرض عليه الالتزام بنظام محدد للعمل لقاء الراتب الذي يستلمه، الفتاة التي تقرر العائلة مصيرها (في الشرق)، إضافة إلى قائمة طويلة أخرى من العبوديات الاجتماعية والسياسية والايديولوجية والاقتصادية التي تفـرض على الناس، تارة باسم العرف والتقاليد وأخرى باسم التنظيم أو المصلحة العليا، فإن العبـودية التي يهمنا الكشف عن طابعهـا المدمر هنا هي العبودية التي تستبدل عبودية الأفراد بعبودية المجتمـع، والتي تتجسـد في العـلاقـة التي تقوم بين الحـاكمـين والمحكـومين. الدولة هنا هي مشروع، تماماً مثل أية مزرعة عبيد، سوى ان صاحب المزرعة هنا قد يطلق على نفسه اسماً آخر للتمويه أو التباهي، بيد ان ذلك لن يعني انه يمتلك سلطة أقل من مالك العبيد على عبيده، أو ان الذين يحكمهم يمتلكون حرية أكثر من حرية العبيد الذين روى داروين قصتهم. لقد استعرض صاحب المزرعة عبيده أمام فريتز روي ليعترفوا كم هم سعداء في ظل سيدهم. ومثلما كان لسـادة رومـا مثقفـوهم وشعراؤهم وفلاسفتهم من بين عبيدهم فإن للسـادة الجـدد أيضاً مثقفيهم وشعـراءهم وفلاسفتهم وصحافييهم وفنانيهم من بين رعاياهم، أولئك الذين يحتاجهم السادة في مهرجانهم الفولكلوري المستمر. عندما يقبل الكاتب أو الشاعر في ان يكرس موهبته لخلق مثل هذه الثقافة الفولكلورية التي يحتاجها الحاكم، فإننا لا يمكن ان نتوقع منه أكثر من كتابة تخون نفسها في كل شيء، ذلك لأنها تضع نفسها بالضرورة ضد الحرية والحقيقة. ولا ينبغي للمرء ان ينخدع بالشعارات الفولكلورية التي يرفعها عادة هؤلاء المثقفون عن الانتماء إلى كل شيء، ذلك لأن الانتماء الذي يتفضلون به علينا لا يعني سوى «ان تكون جزءاً من كتلة الجليد المنهارة»، كما أوضح ذلك الكـاتب الايطالي سيزار بافيس ذات مرة. يا لحظنا السيء، نحن المثقفين العرب: من أجل ان نكون كتّاباً حقيقيين ليس ثمة بد من ان نكون ضحايا، حتى من دون ان ننتظر أحداً يواسينا أو يعترف بنا. سوف تشطب أسماؤنا من ذاكرة القراء ونشتم مثل كلاب جرباء. ولسـوف نفقـد حتى حقنـا في الـوطن. ينبغي الاعتراف ان وصول الكاتب العربي إلى كتابة، تحقق نفسها في الحرية، ليس أمراً سهلاً. فلكي يحرر الكاتب العربي نفسه من الخوف عليه ان يجتاز الجحيم أولاً.

إن تحرير الثقافة العربية (والمثقفين بالطبع) ليس صراعاً، يمكن ان يخاض في الظل أو في زاوية مظلمة ما من المجتمع، ذلك لأن الثقافة نفسها هي شكل تجلي البنية داخل أي مجتمع من المجتمعات. وإذا ما اعتبرنا البنية، على أساس انها تشكيلة متداخلة وليست مجرد أجزاء متلاصقة من الوحدات، هي الحياة ذاتها، فليس ثمة بد من ان نغير الحياة، كما علّمنا آرثر رامبو، أو العالم، كما يقول كارل ماركس. إن تحرير الثقافة العربية من عزلتها يتطلب قبل ذلك أو في الوقت ذاته انهاء عزلة البنية الاجتماعية عن محيطها الأشمل الذي هو العالم، وهي عزلة غالباً ما تبرر نفسها بقناع خصوصية البنية التاريخية أو التقاليد، وكأن هذه الخصوصية وهذه التقاليد لم تتغير أبداً في التاريخ وانها ظلت على ما هي عليه منـذ البـداية وحتى الآن، كشكل مقدس، يحرق أصـابع كل من يمد يده إليه. خرافة العزلة المقدسة هذه هي الزاد المسموم الذي يطعمه السادة لعبيدهم كل يوم. لقد لاحظ كلود ليفي شتراوس في كتـابـه المثير «مناطق مدارية حزينة» ان درجة العبودية مرتبطة في الواقع بمدى انغلاق مجتمع ما، وهو أمر لم تؤكده فقط رحلته التي قام بها إلى القبائل البدائية في البرازيل والتي يتحدث عنها في هذا الكتـاب، وإنما أيضـاً رحلاته التالية التي قام بها إلى الشرق. عن الظروف التي أدت إلى العبودية نقل شتراوس اسطورة معبّرة، تتناقلها قبيلة كادوفيو: عندما قررت الروح الأسمى خلق البشر جعلت قبيلة غوانـا تهبط أولاً فوق الأرض، ثم تبعتهـا القبائل الأخرى. القبيلة الأولى حصلت على الـزراعـة أما القبـائل الأخرى فقد أعطي لها الصيد. آلهة مخادعة أخرى لاحظت ان الروح الأسمى قد نسيت قبيلة مبايا التي ظلت متروكة في أعماق حفرة فأخرجتها. ولكن نظراً لأنه لم يكن قد بقي لهؤلاء ما يفعلونه فإنهم حصلوا على المهمة الوحيدة المتبقية وهي ان يضـطهدوا الآخرين ويستغلوهم. إن مجتمعاً ينسى داخل حفرة عميقة في باطن الأرض ويختلق لنفسه مهمة ميتافيزيقية، تعزله عن تاريخه الحقيقي وتمنعه من ان يكون جزءاً حياً من موجة شاملة، تؤسس حضارة جديدة فوق الكرة الأرضية، بكل انتصاراتها وخسائرها سوف ينتـج بالضرورة سادة، هم آبـاء أيضاً وعبيداً يكون أبناؤهم (وهذا مواصلة لتقاليد القبيلة العربية). وبالطبع فإن من حق هؤلاء «الآباء» الوهميين ان يؤدبوا أولادهم بالطريقة التي يرتأونها. كان أنور السادات مثلاً يتحدث عن نفسه في أغلب خطبه باعتباره رباً للعائلة. ولكن عندما يكون الرئيس رب عائلة فهل يمكن للإبن ان يعارض أباه أو حتى ان يرفع صوته في حضـوره؟ العاق هو الذي يفعل ذلك بالطبع. هل ثمة خيار آخر سوى ان نكون عاقين؟

المثقفون العرب سواء كانوا تقليديين أم مجددين (وهذا هو التقسيم الـذي يبـدو لي انـه أكثر دقة في وصف الاتجاهات السياسية داخل المجتمعـات العـربية، وأكثر تعبيراً من مصطلحي اليمين واليسار اللذين اختلطا في الشرق العربي ببعضهما، حتى لم يعودا مفيدين في التعرف على حدود أية ظاهرة) يقفون الآن أمام التغيرات الجارية في العالم، وهم في حيرة من أمرهم. إن الزلزال الذي ضرب العالم وما زال يضربـه، ابتـداء من النصف الثـاني من العام ١٩٨٩ يبدو في نظر

أصبح المثقفون يخشون ان يجدوا الحرية تنتظرهم أمام الباب

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الكثيرين شيئاً يشبه المعجزة، التي تستعصي على التفسير أو الظاهرة الخارقة التي لا علاقة لها بالتاريخ. وثمة آخرون يرون ان كل ذلك ما كان ليحدث لولا هذا القائد الروسي أو ذاك الرئيس الأميركي. لا شك ان البشر هم الذين يصنعون تفاصيل التاريخ الصغيرة، ولكن حركته العامة ترتبط بمنطق أشمل، أبعد، أعقد وأكثر تخفياً واستقلالية هو منطق التاريخ نفسه. قيادة المانيا الديموقراطية نفسها بوغتت وهي ترى جدار برلين ينهار، بأمر «رسمي» أيضاً. من أصدر هذا الأمر؟ لا أحد. التاريخ هو الذي أصدر أمره.

* * *

إن المثقف العربي يقف الآن حائراً أمام هذا الغروب المفجع لقرن بدا انه كان مفعماً بالآمال: حرائق في كل مكان، صدوع في حلم العدالة، فوضى جماهير مصابة بالجنون، معاول ومطارق تحطم أنصاباً وتماثيل مقدسة، شعوب تهاجم شعوباً أخرى ومواكب بشرية تحفظ النشيد الأممي عن ظهر قلب تتدافع بالمناكب، مثل حشود الموتى المتدفقة فوق جسر لندن في قصيدة «الأرض الخراب» للشاعر ت. س. اليوت، متطلعة بأعينها إلى ما وراء الأفق، حيث تمتد الجنة القديمة التي اكتشفت من جديد، جنة الرأسمالية. هذا الهوس الذي استولى على الأرواح العائدة من الجنة الشيوعية، مثل مرض معد لا براء منه، أضفى على العقد الأخير من قرننا مسحة فكاهية، رغم المأساة كلها. وللحق فإن الحيرة لا تقتصر على المثقف العربي وحده وإنما هي حيرة اليسار كله في العالم. فقد استيقظ الناس هكذا فجأة ذات يوم فوجدوا ان كل ما تعلموه، كل ما أحبوه، كل ما بنوه، كل ما قاتلوا من أجله طوال حياتهم، قد اختفى، كما لو ان الأرض انشقت فابتلعته. لقد أصبحوا بلا مأوى، غرباء يهيمون على وجوههم وقد فقدوا حتى القدرة على الكلام. بيد ان حيرة المثقف العربي هي من نمط آخر. فما حدث حدث في مكان آخر بعيداً عنه. ولم يخسر حتى الشيوعيون العرب الكثير. وربما بدوا الآن أكثر وداعة، بعد ان فقدوا

الحرية في الفن تتحقق خارج السلطة

أسنانهم التي كانت تخيف في وقت ما. ويا للعجب! فإن الأنظمة العربية التي كانت الأكثر قمعاً للشيوعيين تذرف الآن دموع التماسيح على الاشتراكية التي انهارت. ولكن - وهنا السر - ما يحزن هذه الأنظمة ويقلقها ليس سقوط الاشتراكية وانما سقوط شكل معين من الحكم، قائم على الشمولية والأوامر المركزية. وهي بالتأكيد ليست خائفة على اشتراكيتها من الزحف الرأسمالي وإنما من الديموقراطية التي دقت ساعتها في التاريخ، بعد غياب طويل.

إن انعدام الحرية في الوطن العربي لم يؤد فقط إلى تشويه وعي الألوف من المثقفين العرب الذين ارغموا على التراضي مع الأوضاع القائمة وإنما أيضاً إلى تسميم وعي الضحايا أيضاً، أولئك الذين اعتقدوا انهم يمتلكون جواباً مختلفاً آخر، سوف يعيد الربيع إلى الحقول المجدبة. وسواء تعلق الأمر بثقافة الحاكمين أو ثقافة الثائرين والمعترضين، فإن الثقافة الحقيقية التي تقدم الأجوبة على أسئلة الحياة الفعلية ظلت منفية ومنبوذة. حتى الأنظمة الحاكمة التي كان ينبغي لها ان تنضج مشروعها الفكري الخاص بها والذي يبرر وجودها في السلطة، فضلت الدعاية اليومية التي تجعلها تعيش ليومها فقط على ثقافة تؤسس شيئاً، أي شيء. وعندما تستبدل الثقافة بالعواطف التي تلتهب وتنطفىء، من دون ان تترك أي أثر في الروح، وعندما يهان الوعي ويرمى به تحت أقدام تاريخ كامل من التخلف، تضفى عليه القاب القداسة الكاذبة، لن يكون ثمة سوى الجنون، الجنون الذي يجعل الجميع يقهقهون، أو يبكون، يتقاتلون أو يقبلون لحى بعضهم، من دون ان يدركوا لماذا فعلوا ذلك أو كيف. وبالطبع فإن المثقفين الذين يعتبرون أنفسهم جزءاً من هذه البنية لا يمكن ان يقدموا لنا شيئاً آخر سوى جنون التخلف نفسه، بدائيته وجهله، وجبة من طعام فاسد، حتى إذا كان الطبق من ذهب. هؤلاء المثقفون (مهما كانت الألقاب التي يضفونها على أنفسهم) هم في واقع الأمر أسرى واقع، ينتج أوهامه كل يوم، أسرى عواطف، ترتدي بزة العقيدة، وربما أيضاً أسرى يأسهم الذي يخفونه في أعماق روحهم. وسواء تعلق الأمر بالتقليديين أو المجددين، لم يكن ثمة منظور ثقافي، يستمد مادته من حركة الواقع، لم يكن ثمة تأسيس لأي اتجاه، أو تعميق لرؤيانا إلى العالم، حتى لكأن عقماً أصاب ثقافة بأكملها.

ورغم بؤس استبدال الثقافة بالشعارات فإن الشعارات نفسها (وهي دائماً ضبابية وتخلو من أية قيمة ما لم تدعم بفكر يعطيها معناها) قامت على خطأ في فهم الواقع العربي. لنأخذ الشعارات الأساسية التي أثرت ولا تزال تؤثر في الملايين من الناس في الوطن العربي: الوحدة، الاشتراكية، الحرية، الديموقراطية، الدولة الاسلامية... الخ. هذه الشعارات تعبر في الحقيقة عن أحلام، لا تكاد تقول شيئاً، لأنها رفعت كلافتات دعائية، بمعزل عن آلية حركة الواقع. لا شك ان الوحدة حلم عربي كبير، ولكن هذا الحلم يظل حلماً، ما لم ننزله إلى الأرض ونفحصه في ضوء الواقع الفعلي الممكن. لنقدم السؤال بالشكل التالي: هل يمكن للعواطف القومية الطيبة عند الأنظمة العربية ان تجعلها تنزل أعلامها الكثيرة وتقرر حل نفسها وتنضم إلى بعضها. مشكلة الدولة العربية الواحدة؟ هل يمكن للمملكة العربية السعودية مثلاً ان تقبل بحكم حزب البعث في العراق أم ان يستبدل لبنان نظامه بالنظام السوداني؟ حسناً ان الأنظمة يمكن ان تتغير. ولكن ماذا يعني ذلك؟ لقد شهدنا ما يكفي من الانقلابات. هل يعني



هذا ان الوحدة وهم وقبض ريح؟ كلا، بالتأكيد. إنها طريقنا العربي الوحيد إلى الحضارة الانسانية الجديدة. ولكن لا بد قبل ذلك من ان نكتشف منطقها الخاص بها: لا يمكن للوحدة العربية ان تتحقق، بدون التحول الديموقراطي للأنظمة العربية، بدون الاتفاق على قواعد موحدة للعب. إن هذا وحده يعطي الناس في الأقطار العربية الكثيرة فرصة اختيار الانتماء الطوعي إلى بعضهم الآخر، دون خوف على حرياتهم وحقوقهم. ومثلما نفيت الوحدة من إمكان في الواقع إلى منطقة مظلمة خارج الواقع، استخدمت الاشتراكية، ككلمة تجتذب الجماهير قبل الاساءة إلى سمعتها، حتى من دون الأخذ بنظامها الاقتصادي. ومنطقياً إذا كنا ندعو للوحدة والاشتراكية في آن، فهذا يعني التحويل الاشتراكي لجميع الأنظمة العربية حتى يمكن اتحادها في دولة واحدة، أما قبل ذلك فأمر لا يمكن تصوره. وهذا هو الوهم بعينه. ولم يكن الأمر مختلفاً مع كلمات مثل الحرية والديموقراطية التي غالباً ما كانت تعني في الواقع الفعلي العبودية والموت.

إن ما اعتاد العرب ان يطلقوا عليه اسم الفكر القومي (وهو مصطلح يتضمن التباساً سياسياً فاضحاً، لأن ما هو قومي أوسع من السياسي ويرتبط بفكر الأمة كلها، في حين ان مصطلح الفكر القومي العربي يشير إلى اتجاه سياسي محدد) لم يفلح في تقديم جواب منطقي، بل انه لم يؤسس نفسه ثقافياً وظل يتخبط في متاهته حتى وهو في السلطة. إن كارثة حرب الخليج التي أعقبت احتلال العراق للكويت وكثيراً من الكوارث الأخرى في تاريخنا المعاصر هي النتيجة المنطقية لثقافة عجزت في غياب الحرية، عن ان تراجع أي شيء، عن ان تفكر، وان تنتقل من الوهم إلى العلم. إذا كان المثقف القومي قد امتطى حصاناً قوائمه من خشب فإن المثقف الماركسي «الملتزم» امتطى دباً استورده من القطب، أراد به ان يقطع الصحراء. فقد كانت أول صفة للماركسية التي قدمتها الأحزاب الشيوعية العربية، هي انها ضد الماركسية التي لا تكون ماركسية إلاّ في الاجوبة التي تقدمها عن اسئلة واقع ملموس. وهكذا لم تستورد ماركسية الأحزاب الشيوعية العربية الستالينية الفكرية وحدها وإنما النظريات التي كان يبتكرها متعهدو الماركسية الجالسون في الكرملين حول الوطن العربي والعالم الثالث من نظرية التطور اللارأسمالي وحتى مفهوم التوجه الاشتراكي. ذات مرة في السبعينات انشق أحد هذه الأحزاب على نفسه، بسبب خلافات حول فهم الواقع الوطني والقومي فما كان من المختلفين إلاّ ان لجأوا إلى العلماء السوفيات ليقولوا لهم من هو على حق. وقد قال لهم هؤلاء ان أنور السادات أكثر تقدمية في فهم الصراع العربي - الاسرائيلي من الشيوعيين العرب. والحق يقال إنه لم تكن هناك ماركسية عربية ولا حتى تحليل ماركسي تقليدي لعناصر الواقع العربي وإنما مقتبسات مبتسرة وضحلة من هنا أو هناك، تجريدات لا علاقة لها بما هو حي في الحياة. وربما بدا أمراً مثيراً للحيرة ان المثقف الماركسي العربي ظل يتجاهل الاسلام، من دون رغبة حتى على الاقتراب منه، رغم ان الاسلام يدمغ المجتمعات العربية كلها بطابعه ورغم ان أية علاقة مع زمننا تتحدد بمدى قدرتنا على صياغة الاسلام صياغة جديدة، تجعله قوة ثقافية مبدعة داخل الحضارة الانسانية الجديدة.

هذا الكسل الفكري (وهو في واقع الحال عجز مفروض، بسبب خطأ شامل في أسس الأفكار ذاتها) لم تكن من نصيب المثقف القومي والماركسي فحسب، وإنما أيضاً من نصيب المثقف الاسلامي الذي اكتفى بالقول ان الاسلام عقيدة جاهزة، تجيب عن كل شي، عقيدة تمتلك دستورها الخاص بها. وما دام كل شيء جاهزاً، وما دام الله قد فكر بدلاً عنا فإن كل تفكير بشري جديد يصبح ضرباً من الكفر بالضرورة. أما المثقف العربي الليبرالي على الطريقة الغربية، وهو مثقف كاد يختفي من الحياة الثقافية العربية، منذ نهاية الفكر التنويري الذي ربما كان آخر المعبرين عنه هما سلامة موسى وطه حسين، بسبب فشل الديموقراطيات الشكلية التي قامت في بلدان مثل مصر والعراق وسوريا واستمرت حتى الخمسينات، فلم يملك سوى صورة الغرب في ذهنه. وربما كان المثقف العربي الليبرالي هو الأكثر اغتراباً عن واقعه الذي يصعب عليه فهمه، ما دامت صوة التقدم في ذهنه هي صورة استبدال شكل بشكل آخر، وليس فهم البنية ذاتها من الداخل ومن ثم تغييرها. لا يكفي ان نحول الأشكال الدكتاتورية في الحكم إلى أشكال ديموقراطية حتى تنتهي المشكلة، فالقمع ليس حكراً على الدولة وحدها وإنما هو الروح الشريرة لبنية التخلف كلها، داخل المجتمع وفي الثقافة. هذه الروح لا تتلبس الحكام وحدهم في علاقاتهم بشعوبهم وإنما أيضاً جميع الفئات الاجتماعية، بهذا القدر أو ذاك. وبالتأكيد فإنه ليس صعباً التعرف على هذه الظاهرة داخل الثقافة العربية أيضاً. إن الشاعر الذي يعتبر نفسه وحيد عصره وزمانه هو الحاكم نفسه الذي يعتقد ان الكون قد خلق من أجله.

مثل قدر أو لعنة، يولد المثقف العربي مغلولاً، وعليه وحده ان يحرر نفسه، في صراع لا رحمة فيه ليس فقط ضد أوهام الآخرين وإنما ضد أوهامه هو قبل ذلك. في داخل هذا الليل البهيم أية عينين سوف يحتاجها المرء ليرى؟ أية قدرة سوف يحتاجها ليقف على قدميه؟ وأية يدين ليلتقط بها اللآلئ المرمية في التراب؟ إن أغلب شعرائنا وكتّابنا اخفقوا في ان يقدموا لنا ذلك المثال الذي كان يدور في رأس هملت عن انسان النهضة، حيث كان والده المقتول، ملك الدانيمارك يمثل في نظره الايقاع بين الفكر والفعل. يقول ب. جي. كوزنيسون في كتاب له عن اينشتاين: «ان الانسان الجديد يستحق اسمه فقط، عندما لا يكتفي، مثلما كان عليه الأمر في القرون الوسطى، بايقاع وثبات تركيباته المنطقية الخاصة، وإنما يبحث عن الايقاع في العالم الحقيقي ويؤكده في حياته». لقد ظلت الكتابة العربية المعاصرة على الأغلب تكرر من هذه الزاوية أو تلك، من هذا الموقع أو ذاك الأوهام العربية ذاتها. وغالباً لتجعل الدموع تنسكب من عيوننا، أو لتثير فينا حماسة، لا نعرف حتى أين نفرغها. إن ما يهم الشاعر أو الكاتب ليس ان يغيرنا بما يقوله وإنما ان يجعلنا نصفق له، فالحفلة الفولكلورية قائمة ليس في السياسة فقط وإنما في الأدب أيضاً. والعقل الخرافي الذي ينتجه جنون التخلف سوف يجعل كلاً منا يعتقد انه مركز الكون ومحوره وأن يحاول فرض ذلك على الآخرين، بأية وسيلة أو طريقة. وهكذا أصبح العرب يمتلكون عباقرة ربما ما امتلكتهم البشرية في تاريخها كله. إن هذا ليس قانوناً عاماً بالتأكيد. ثمة كتّاب وشعراء عرب، ساروا على الجمر دائماً من أجل ان يقولوا الحقيقة، أو حتى بعض الحقيقة أحياناً، من أجل إعادة الاعتبار إلى الثقافة، باعتبارها عملية ابداعية مستمرة، ترتبط بالحرية. هؤلاء وحدهم مثلوا الأمل في تحريرنا من سلطة الوهم، ولسوف يمثلون أملنا في المستقبل أيضاً.

شعراؤنا وسياسيونا لا يفهمون العالم إلاّ باعتباره علاقة كلامية

إن انعدام الحرية في الوطن العربي لم يؤد فقط إلى تشويه وعي الألوف من المثقفين العرب الذين ارغموا على التراضي مع الأوضاع

القائمة وإنما إلى تسميم وعي الضحايا أيضاً. أولئك الذين اعتقدوا انهم يمتلكون جواباً مختلفاً آخر، سوف يعيد الربيع إلى الحقول المجدبة. وسواء تعلق الأمر بثقافة الحاكمين أو ثقافة الثائرين والمعترضين، فإن الثقافة الحقيقية التي تقدم الأجوبة على أسئلة الحياة الفعلية ظلت منفية ومنبوذة. حتى الأنظمة الحاكمة التي كان ينبغي لها ان تنضج مشروعها الفكري الخاص بها والذي يبرر وجودها في السلطة، فضلت الدعاية اليومية التي تجعلها تعيش ليومها فقط على ثقافة تؤسس شيئاً، أي شيء. وعندما تستبدل الثقافة بالعواطف التي تلتهب وتنطفيء، من دون ان تترك أي أثر في الروح، وعندما يهان الوعي ويرمى به تحت أقدام تاريخ كامل من التخلف، تضفى عليه القاب القداسة الكاذبة، لن يكون ثمة سوى الجنون، الجنونُ الذي يجعل الجميع يقهقهون، أو يبكون، يتقاتلون أو يقبلون لحى بعضهم، من دون ان يدركوا لماذا فعلوا ذلك أو كيف. وبالطبع فإن المثقفين الذين يعتبرون أنفسهم جزءاً من هذه البنية لا يمكن ان يقدموا لنا شيئاً آخر سوى جنون التخلف نفسه، بدائيته وجهله، وجبة من طعام فاسد، حتى إذا كان الطبق من ذهب. هؤلاء المثقفون (مهما كانت الألقاب التي يضفونها على أنفسهم) هم في واقع الأمر أسرى واقع، ينتج أوهامه كل يوم، أسرى عواطف، ترتدي بزة العقيدة، وربما أيضاً أسرى يأسهم الذي يخفونه في أعماق روحهم. وسواء تعلق الأمر بالتقليديين أو المجددين، لم يكن ثمة منظور ثقافي، يستمد مادته من حركة الواقع، لم يكن ثمة تأسيس لأي اتجاه، أو تعميق لرؤيانا إلى العالم، حتى لكأن عقماً أصاب ثقافة بأكملها.

إن الانهيارات الهائلة التي وقعت في العقد الأخير من قرننا هذا تفرض على المثقف العربي ان يتخذ موقفاً عقلياً منها وليس عاطفياً، مهما كانت النتائج الظاهرية المأساوية لها. هذه الحركة الهائلة التي تعم عصرنا تشير إلى تغير كبير في تاريخ العالم وإلى نضوج وعي جديد بعملية التطور ذاتها، مما يفرض علينا بالضرورة ان نتغير نحن أيضاً. ولكن لا ينبغي للمرء ان يعتقد ان هذه الحركة، ذات بعد واحد وانها تعني انتصار نظام على نظام، رغم الشكل الظاهري للنصر. إنها في واقع الحال حركة معقدة للغاية، ترتكز على تاريخ كامل من تطور الغرب والعالم خلال قرنين من الزمان.

إن ما حدث وسوف يحدث يؤكد عودة البشرية من جديد إلى الثورة الفرنسية التي نشبت في العام ١٧٨٩، بعد القطع الذي أحدثته ثورة اكتوبر (تشرين الأول) الروسية في العام ١٩١٧، في مسيرتها. لم تكن الثورة الاشتراكية الروسية نتيجة منطقية لتطور رأسمالي، بلغ أقصى مداه واستهلك نفسه، وإنما قفزة سياسية إلى السلطة، في مجتمع متخلف، وفي ظل ظروف الحرب العالمية الأولى الاستثنائية وهزيمة الجيوش السوفياتية. كانت رغبة في تحقيق عدالة، لا تملك أساساً في الواقع الفعلي. وقد تعلمت أوروبا الآن ان شعارات الثورة البورجوازية الفرنسية والتطور الذي يرتبط بها يشكل أساس الانتقال في المستقبل إلى المجتمع الأكثر عدالة. فالثورة الفرنسية، بشعاراتها «حرية، مساواة، اخوة» ما زالت حية حتى بعد قرنين من الزمان. وما دام التطور في كل مكان من العالم يخضع لشروط اقتصادية موحدة، هي شروط السوق الاقتصادية العالمية، وما دام الرأسمال قد فقد طابعه الوطني وأصبح دولياً، فإن شعارات الثورة الفرنسية سوف تصل إلى أقصى بقعة في العالم، ربما مع استبدال كلمة الاخوة بالعدالة. وفي الأساس هناك عودة إلى القرن السابع عشر، إلى حيوية عصر النهضة، من أجل خلق ثورة انسانية جديدة، تعيد فحص كل شيء.

الشاعر الذي يعتبر نفسه وحيد عصره هو الحاكم نفسه الذي يعتقد ان الكون خلق لأجله

إن ما يحدث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي من بربرية ومجازر ومآس بشرية، هو الثمن الذي سوف يدفع طويلاً قبل ان تشفى الجروح التي تركت فوق الأرواح. ولكن الانهيار ليس السمة الوحيدة لزمننا. هناك عمليتان، تقعان في آن واحد: التفكك من جهة والتكتل من جهة أخرى، أي ان ما يُهدم يستهدف ان يكون جزءاً من شيء آخر، أكثر رقياً، يُبنى الآن. ففي الوقت الذي تتجه فيه القوميات إلى تحقيق استقلالها وسيادتها فإنها تسعى لتكون جزءاً من بنية فوق - قومية، تتيح لها امكانات أوسع للتطور. إن الاتحاد الأوروبي هو الشكل الذي سوف يتكرر في أماكن أخرى من العالم. ففي حين ان الدولة القومية كانت في القرن التاسع عشر هي الهدف أصبحت الدولة فوق - القومية هي العمارة الأكثر قدرة على الصمود في زمن الزلازل. ومع ذلك فإن الطريق إلى هذه العمارة يمر بالدولة القومية قبل ذلك.

إن مشكلة المثقف العربي لا تكمن في فهم ما يحدث أمامه وإنما في الضباب القديم الذي يملأ رأسه. فالمجتمع العربي، بأنظمته وثقافته، لا يزال خارج زمنه. وربما جعلته التغييرات الجديدة يفقد توازنه أكثر مما مضى، مثلما شهدنا ذلك في جنون العقل الذي قاد إلى حرب الخليج الأخيرة. ولكن ذلك لا يمكن ان يستمر طويلاً، فعندما يتغير العالم لا يمكن للعرب ان يتحصنوا داخل جزيرتهم التي سوف تخترقها الرياح. ومهما بدت بنية القمع العربية صلدة ومتماسكة فإنها تعيش الآن آخر أيامها. إن ما يحدث أكبر من علاقة الغرب بالعرب أو من علاقة العرب بالغرب. فالغرب سوف يرغم اليوم بعد الآخر على ان يفهم العرب مثلما هم عليه، لا مثلما اختلقهم في خياله. وسوف يتوجب على العرب أيضاً ان يفهموا الغرب، كما هو عليه، لا كما يريدونه ان يكون. هذه الغابة الكثيفة من القضايا التي تواجه المجتمعات العربية سوف تفرض على المثقفين العرب مهمات أكثر من ذي قبل: هدم جميع البنى القمعية والدكتاتورية، تحرير الانسان العربي من أوهامه، فتح الطريق أمام ظهور أنظمة ديموقراطية عربية، الانتقال الحر للناس والبضاعة والثقافة داخل ما نعتبره وطناً واحداً، وإيجاد الأساس السياسي والاقتصادي والروحي والنفسي الذي يؤدي إلى ظهور الاتحاد العربي أو اتحاد الدول العربية. ليس هذا حلماً رغم كل الحلم الذي يتضمنه وإنما ضرورة تاريخية، سوف تفرضها الحياة نفسها في آخر المطاف. بيد اننا نعرف ان ما نريد الوصول إليه لا يمكن ان يتحقق بدون ثورة ديموقراطية عربية جديدة ونهضة ثقافية، قائمة على الحرية. ولا ينبغي ان يفهم هنا اننا ندعو إلى المزيد من قطع الأعناق، كما فعلت الانقلابات العربية دائماً، ولا إلى المزيد من سفك الدماء التي لطخت كل شيء في الوطن العربي، فما يجعل من الثورة ثورة حقيقية ليس عدد المشانق التي تنصبها وإنما قدرتها على تغيير الحياة من حال إلى حال. في كتابه (في بلد شمس منتصف الليل) يشبه هانس كريستيان اندرسن الشاعر (وهو هنا رمز للمثقف) بشهرزاد التي تعرف انها ستموت إذا ما توقفت عن رواية الحكاية بعد الأخرى. وكذلك هو الشاعر المحكوم بقول الحقيقة، فإذا ما سكت مات، حتى من دون ان يكون ثمة سيف لسلطان فوق عنقه.

كلنا نعرف ان شهرزاد تنتصر بعد ألف ليلة وليلة ■

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com



الطوفان الجديد

أنسي الحاج

■ يَسْمعني بعضهم أردّد أن الأدب مات، ومات الفن كلّه بالمعنى الذي كنّا نعطيه اياه: معنى الهبة المقدسة، الهالة الاستثنائية، الخارق، العجائبي... يقولون لي: كيف تتكلّم هكذا؟ ألا تناقض نفسك؟ لي جوابان: الأول اني متمسك بالقول عن موت الأدب والفن. والآخر هو ما سيلي بعد شرح هذا القول.

*

السائد، منذ تعميم ديموقراطية النشر ووسائل الاعلام، هو... كل شيء. كل ما يُكتب، يُنشَر. كل ما يُلحّن، يذاع. كل ما يُرسَم ويُنحَت، يُعرَض. كذلك يُنشر ويذاع ويُعرَض عكسه. وما بينهما. وما لا علاقة له بأي من هذه كلها. انها، بكلمة، السوق الحرة، مقياسها الرواج، ولا مانع يحول دون اشتراك أحد فيها: لا موانع ذاتية عند المؤلفين، ولا موانع نقدية عند المراقبين.

لقد فاق عدد الكتّاب عدد القراء في بعض البلدان. وأما الكتب المسمّاة «بست سيلر» فهي خارجة عن دائرة الأدب وخاضعة بالأكثر لقوانين العرض والطلب، والمواصفات الجاهزة للنجاح التجاري.

في الرسم، ورغم عبقريات بعض المجددين وجمال الكثير من الأعمال، يكاد لا يفارقنا الشعور أمام اللوحة أو المنحوتة بأننا أصبحنا في غربة عن ذلك العالم الخارق الذي تُغرقنا فيه أعمال التيارات السابقة لعهد التجريد.

لا ينتقص هذا الكلام من أهمية تفتيشات المدارس الجديدة، ولا من عظمة بعض التجريديين، انه تسجيل ملاحظة عن الفرْق بين مناخين. وما انطباع الغربة هذا بناجم عن فقر في المعرفة ولا عن رفض للحداثات أو التجديد. بالعكس. بل هو نتيجة الفَرْق بين طبيعتين: طبيعة تبحث عن الخلق الالهي (أو الشيطاني) عند الانسان (أو الفنان) وطبيعة لم تعد

> ● ما تطور هو التشويه والضوضاء والتصنع والفراغ

ARCHIVE
http://archivebeta.Sakhrit.com

تهوى مثل هذه المفاهيم وباتت تمارس التأليف بنوع من «العلمانية» و«المساواة». طبيعة محتاجة لطابع القداسة كي تشعر، ربما، بلذة انتهاكه وطعم اختراقه أو الندم عليه، وطبيعة لا تشعر بهذه الحاجة، أو لعلها تعبّر عن حاجتها هذه بطريقة خاصة، هي تلك التي سمّيتها «علمانية»، وهي لذلك أقل خَطْفاً.

ومثل ذلك، وأكثر، عن الموسيقى: أي علاقة للموسيقى الحديثة بمناخات موزار وبيتهوفن وشوبان وفاغنر؟ ألم تسقط عن الموسيقى الحديثة كل معالم «القدسية»، لتنضم هذه الموسيقى الى مواكب الأشياء «المعممة»، المفتوحة لكل راغب، المجرّدة من كل «علوّ» صعب، من الخلق الذي يأتي بمعجزة جمالية باهرة، الخَلْق اللانهائي السحر، الخَلْق الذي لا يُفَسّر، الخَلْق العبقري، الخَلْق الذي، ولو كفر، «يمجّد الخالق» كما نقول، الخَلْق، الخَلْق لا أكثر... ولا أقل؟

بهذا المعنى، الفن مات، بهذا المعنى، الشعر مات.

لكنّ هذا لا يعني انهما سيظلان ميتين. وهذا هو الجواب الثاني الذي أشرت اليه.

وحين يعودان من الموت لن تكون مجرد عودة.

لا شيء، في الخَلْق، يعود كما كان، ولله الحمد.

سيعودان مستفيدين، بلا وعيهما، من هزيمتهما في الجزء الساحق من هذا العصر. أو لا يعودان.

أتخيلهما عائدين بأجمل ما في الماضي ويطرحان جانباً ما كان، حتى في الماضي، يثقل عليهما ويعسّر تنفسهما فينا: بعض البطء، بعض التكرار أو كثيره، شيء من التمسرح والافتعال، بعض الخوف من الخيال... وغير ذلك من العقبات والعثرات.

وسيأخذان من الحاضر شوقه اليهما.

ومن المستقبل ما يظلان سباقين له، فيه وبعده.

*

ليس انهما لم يتطورا فماتا. بل ان ما تطور تطوّر بدلاً منهما. تغييباً لهما. على حساب الأصل والأصالة. ما تطور هو السهولة البشعة (ثمة بالتأكيد، سهولة منشودة، سهولة جميلة ورائعة). ما تطور هو الزعبرة، والتشويه، والضوضاء، والتصنّع، والفراغ.

أكثر من ذلك: سُخّرت وسائل الاعلام، هذا الارهاب الأكبر، لترويج السلطة الجديدة تحت ستار أنها هي الفن والأدب. وأما المفهوم السابق للفن والأدب - أي المفهوم الدائم، الأبدي - فظل يُحكى عنه من حين الى حين، ولكنْ كأثر بعد عين، كفولكلور لا بد أن يضجر بجدّيته في سوق التهريج القائم في العالم.

التهريج، الاستعجال، توتر السباق الى المال، سطحية السباق الى السلطة، تشنج المظاهر، مزاج الموت المدهون ببعض ألوان الحياة كي يزداد خداعاً.

وضعت وسائل التطوير (والترويج) في خدمة المزوَّر والزائف ومُنعت عن الأصيل.

هل في ذلك تصميم سابق؟ خطة؟ سياسة جهنميّة ما؟

هل هي فقط شريعة الكسب السريع، في اطرادها؟

هل هو قانون الانحطاطات؟ نهاية حضارة؟

هل، بكلمة قَدَرية، هكذا كان يجب أن يصير؟

نَزْع القدسيّة حتّى عن اللعنة. تبذيل كل الأعالي، تعفير الهالات بتراب الضحالة.

تمليك الضحالة.

الترداد محل التجديد. التصنيع محل التأمل. اغراق العالم بأطنان «المواد» الأدبية والفنية الاستهلاكية عوض الخَلْق.

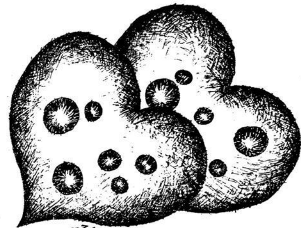
والضجيج، والدخان، والمواء، والعواء، محل الموسيقى والغناء.

مَحْو كل معالم الانسان في التصوير حتى لا يبقى اله ولا انسان، أرض ولا سماء، بل أفق واحد مترامي الأطراف من أي شيء ملون، أو مخطط، كان. رسم يستطيعه أيٌّ كان، ولا يُباع لأنه عبقري، بل لأنه يتماشى وقانون «بورصة» الفن التشكيلي تارة في نيويورك وطوراً في باريس أو لندن أو أي عاصمة أصبحت، لثقلها المالي والسياسي، عاصمة «الفن».

*

ولا يلصقْ أحدٌ هذه الهرطقة بالحداثة! صحيح انها

بلى، الأدب والفن ماتا وحين يعودان من الموت لن تكون مجرد عودة!
ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



هرطقة العصر، لكنها لم تأت نتيجة الرؤيا الحديثة في الأدب والفن. بل الصحيح أنها أضرّت بالحداثة كما أضرت بغيرها. لقد شوّهت كل أصالة، هنا وهناك. ولعلها أضرّت بالحداثة أكثر، لأن هذه، وبسبب الهرطقة تلك، لم تنل نصيبها من الانصاف، فضلاً عن حرمانها الظروف البيئية الملائمة.

*

لا يمكن وليس مرغوباً رفض العصر كله. سيكون ذلك غباوة وجهالة وظلامية. ففي العصر جاذبيات لا تُقاوَم، وانتصارات رائعة، وفتح أبواب هائل، وأشكالُ تطوّر، من الآلة الى السلوك، لا تُرَدّ، ولا يمكن وليس مطلوباً الرجوع عنها الى ما كان قبلها.

الحنين ليس هذا هو. بل الى الأفضل. ليس في كلامي أي رجعية، بل هو دفاع عن مستقبل آخر، عن مستقبل لا يكون نتيجة البشاعة والتهريج، بل تحمله روح الأجيال من عمق أعماق التجربة الأصيلة ومن قدس أقداس الالهام. مستقبل لا يكون مسروقاً من أمام المستقبل.

*

لا أن نقفز فوق العصر ونتجاهله ولا أن نكون بوقاً له.

كذلك، لا أن نطبق ما تعلمناه من القديم (من «الفن المقدس» وعنه) ولا أن نجهله أو نتجاهله. أن نأخذ «الفن المقدس» على عاتقنا، وأن نتخطاه.

وأن نأخذ العصر على عاتقنا، وان نتخطاه.

*

مرات يخامرني شعور بأني (والعديد من الأصحاب السابقين واللاحقين) ذهبنا ضحية لاعبين حرّكوا خيوطنا أو، في أحسن الحالات، استعملوا انتاجنا ووظفوه في خدمة أغراض تُعادينا.

هل هذا ما يُحسه أيضاً سواي من الشعراء والفنانين في لغات أخرى وبلدان أخرى، حيال ما يرونه من طغيان وحش التتفيه والابتذال تحت ستار الثورة والتحرر؟

لكننا بدون شك أكبر المتضررين. بل أكبر الضحايا. فهذا الوحش انما تكوّن من أشلائنا، وقد صنعه أربابه بتحريف أحلامنا وتزوير كلماتنا وألحاننا واجهاض أعمالنا وأشواقنا.

وما تفسير هذا الشعور المرير بالخديعة سوى أننا خُدعنا فعلاً. لقد أوجد الخيال الشعري مناخاً من الحرية وفتح من الأبواب المغلقة وشقّ من دروب الاحتمال اللانهائية ما مكّن المتصيدين من التصيّد ومحركي الخيوط والشعوب من التحريك. وبحجة اكمال مسيرة التحرر أحكموا السكر على الحرية، وذلك بأن عمّموا ما يُفرغ الخيال منها، وما يُميت الشعور ويبلّد الوجدان، وما يزيد من عبودية الشعوب للتفاهة والسخافة ويجوّف روحها أكثر فأكثر.

... وما تفسير هذا الشعور المرير بالخديعة سوى أننا خدعنا فعلاً

لقد بات العالم في ألحّ الحاجة الى طوفان جديد يغسله من الأنبياء الكذبة ومن حكومة أو حكومات ظاهرة وخفيّة تهزأ به وتستغلّه وتسوقه الى مصير الخَبَل التام، تسوقه الى قتل أفضل ما فيه بعد تهميش أفضل مَن فيه وقتلهم.

*

وكمثل الطوفان السابق لا يصنع الطوفان العتيد الا شاعر.

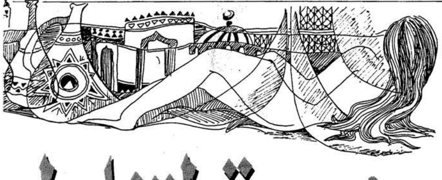
طوفان يغسلنا من اشتراكية الضحالة، فهذه الآن الخطيئة.

ولا يُغْرِق سوى هذا الموت الهاجم علينا تحت قناع التقدّم. □

بيروت ٢٠ تشرين الثاني ١٩٩١

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com





يوسف الشاروني

دعوة لتناول

■ وقعت أحداث هذه القصة العجيبة أثناء إحدى زياراتي لمدينة لندن. كنت أسير بعد ظهر يوم صيفي في طريقي الى مسكني بضاحية «كوينز بارك» أو متنزه الملكة، قادماً من محطة مترو الأنفاق. الطريق في ذلك الوقت يكاد يكون خالياً. عن يميني يقع المتنزه الكبير الذي طالما حذروني من السير فيه ليلاً بمفردي، لكثرة ما يقع به من حوادث اعتداء وسرقة واغتصاب، وعن يساري بضع فيلات متناثرة تفصلها حدائقها عن بعضها البعض، فتضاعف من وحشة الطريق. الجو لا هو بالصحو ولا هو بالممطر، الأدق أنه كان ينذر بالمطر. فالسماء ملبدة بالغيوم الداكنة وثمة رذاذ يتساقط مما اضطر الجميع الى ارتداء معاطفهم الواقية من المطر. المارة القليلون من الاتجاه المعاكس يبدون كأنهم دُمَى متحركة، ما أن يحاذوني حتى أسمع حفيف خطاهم وهم يبتعدون صامتين أو هامسين. لمحت شابة حسناء تسير أمامي وفي اتجاهي، لفتت انتباهي حقيبتها التي تنوء بحملها مما يجعل خطواتها أبطأ قليلاً من خطوات المارة المتعجلين. كانت تتلفت حولها بطريقة فسَّرتها - كقادم من الشرق العربي - على أنها دعوة لشهم ذي نخوة يعاونها على ما تحمل. كنت أحس الوحدة والغربة في هذه العاصمة المتسعة اللامكترثة. أسرعت الخطى عامداً حتى حاذيتها. . حييتها فيما يشبه الهمس تحية الانجليز في ذلك الوقت من النهار:

- بعد ظهر الخير (Good after noon).

أحسست أنها أجفلت لحظة، فسرتها من جانبي أنها قد تكون بسبب استغراقها في تفكير قطعته عليها، أو لعلها التحية المفاجئة من غريب شرقي الملامح. لكن سرعان ما تماسكت والتفتت إليَّ باسمة وهي تتأملني:

- بعد ظهر الخير يا سيدي.

لفظت هذه الكلمة الأخيرة بطريقة فسَّرتُها بأنها قد تعود إلى ما لا بد أنها لاحظته من فارق السن الواضح بيننا مما شككني في نجاح محاولتي.

- هل يمكن أن أحمل عنك حقيبتك؟

- إن كنت أنت رجلاً (حذفت إلا أنك كبير السن) فلا تنسَ انني شابة (تقصد وإن كنت امرأة إلا أنني صغيرة السن).

قلت في نفسي: لا يخدعنَّك منظر فوديَّ الأشيبين، قلبي ما يزال شاباً في العشرين مثلك. دفعَتْ إليَّ الحقيبة وهي تستطرد:

- يمكن أن نتبادلها على أية حال، أشكرك.

أعطتني الحقيبة، أحسست بثقل غير عادي وإن كان محتملاً. هذه العلاقة الجديدة أعطتني الحق أن أسألها:

- أين تقصدين؟

- لا أعرف بعد، أنا غريبة مثلك عن لندن. قيل لي إنك ستجدين في هذه الضاحية أكثر من غرفة للإقامة.

- وهل تبحثين عن مكان وأنت تحملين كل هذه الحقيبة؟ لماذا لم تتركيها في مخزن الحقائب بإحدى المحطات؟ على فكرة ماذا بها؟ حجارة؟

ضحكت وهي تجيب: لماذا لا تكون كتباً، ألست أبدو طالبة؟

يصدر هذا الشهر «مختارات» ليوسف الشاروني «مجموعة قصصية» صادرة عن «رياض الريس للكتب والنشر»، لندن، قبرص.





الشاي

ـ ماذا تدرسين؟

ـ العلوم السياسية.

قلت لنفسي: لعنة الله على السياسة، سبَّبت أفظع المآسي على طول التاريخ.

حانت مني التفاتة نحو الحقيبة التي أحملها. يبدو أنها من الجلد أو البلاستيك المقوَّى، بنية اللون. لو كانت من القماش أو البلاستك المرن لربما تفسخت تحت وطأة الكتب، أو تأثرت ببروز أركانها هنا وهناك. حاولت قراءة طرازها أو مكان صنعها، وجدته مكتوباً بخط دقيق لا يمكن قراءته إلا عن قرب أكثر. الأرجح أنها من نوع السامسونيت أو تقليد لها. رذاذ المطر ينزلق عليها، وإن تلكأت بعض قطراته قبل أن تغادر سطحها.

أمام مسكني وجدنا أنفسنا: غرفة بالدور الثاني من مبنى يتكون من ثلاث طبقات، تديره سيدة انكليزية تقطن في طبقته الأولى وتؤجر غرفها الباقية. تعودت أن أقيم به كلما جئت العاصمة الانكليزية في زيارة منفردة. قلت أمهد لدعوتها وأنا أضع حقيبتها على الأرض لأريح يدي:

ـ مسكني المتواضع هنا...

لم تعطني الفرصة لأكمل جملتي، تطوعت بإتمام خطتي، وجدتها لدهشتي تدعو نفسها:

ـ ليس لديك مانع في أن أشاركك شرب شاي بعد الظهر؟

أجبتها ضاحكاً: بكل سرور أقبل دعوتك لشرب الشاي في غرفتي.

حمدت الله على أن الغرفة لم تكن في طبقة أعلى وإلا انخلع ذراعي وأنا أحمل حقيبتها، فمبنى من ثلاث طبقات ليس في حاجة الى مصعد. ساعدتني على حمْل حقيبتها من طرفها الخلفي حتى لا تصطدم بدرجات السلم أثناء صعودنا، «كلفني شراؤها أكثر من خمسين جنيهاً، لا أريدها أن تصاب بتشوهات من أول استعمال لها».

فتحتُ الباب، دخلت وراءها أجر حقيبتها، عبقت غرفتي برائحة الأنثى.. أخذت مني الحقيبة ووضعتها في مدخل الباب، نزعنا معطفي المطر وعلقناهما. لاحظت أنها تضع الحقيبة في حرص بالغ فسرَّته بموضوع تلك التشوهات التي تريد أن تتجنبها. أشرتُ لها بالجلوس على أحد المقعدين الموجودين بالغرفة، لم تكن في حاجة الى اشارتي، الارهاق واضح عليها كأنما هي آتية من سفر طويل، وجدْتُ في ذلك تفسيراً لدعوة نفسها إلى تناول الشاي معي. ألقت بنفسها على المقعد وأنا أختالسها النظر عساني أزداد تعرفاً عليها وأضع حساباتي للخطوة التالية: لا تتعدى العشرين، أصغر من ابنتي، تُرى هل فارق السن هو الذي طمأنها أم خيَّب أملها؟ على أية حال ستؤنس وحشتي لبضع دقائق. أتيت العاصمة الانكليزية لأجمع بين الترفيه وانجاز بعض الأعمال. هذه الساعة من الساعات المخصصة للترفيه.

تركتها تتأمل بعض اللوحات الرخيصة المعلقة على جدار الغرفة، ذهبت لأعد الشاي في المطبخ المشترك لغرف الطبقة.. الماء يغلي.. في داخلي ما يشبه الفوران، هل أدع فرصة ذهبية تفلت مني.. هل أغازل فتاة في سن ابنتي.. لا تستطيع أن تمنع الأفكار أن تحوم فوق رأسك لكنك تستطيع منعها من أن تعشش فيها... عدت بإبريق الماء الساخن والشاي والسكر واللبن وبقايا علبة



بسكويت. اعتذرت عن تواضع ما أقدمه لأسباب واضحة، افتر ثغرها عن ضحكة طفولية. تذكرت انني لم أعرف اسمها حتى الآن.

- اسمي ابراهيم وبلغتكم أبراهام.

- ناديني باسم آن يا مستر أبراهام، واضح أنك عربي.

- وواضح أنك انكليزية.

ردت بدلال وهي تزيح الى الوراء خصلة من شعرها الذهبي المسترسل:

- ابن البلد هو وحده الذي يستطيع من طريقة النطق واللهجة أن يحدد بدقة منطقة محدثه بالانكليزية.

إجابتها تركتني في شبه حيرة بحيث لم أستطع أن أفسرها هذه المرة. كان طبيعياً أن يتشعب بنا الحديث عن الأوضاع السياسية في الشرق الأوسط. تعرف عنها ما يكفي لأن تقول:

- اغتصاب بيتك عمل شرعي يلقى التأييد.

بلورتُ أفكاري بالعربية - فيما بيني وبين نفسي - في جملة بليغة، والتصدي له إرهاب، يستحق العقاب، بمزيد من الاغتصاب.

ثم بصوت مرتفع بالانكليزية:

- خلطوا الأوراق بين الإرهاب والدفاع عن النفس.

- ليصبح الجاني الضحية والضحية الجاني.

أحسستُ أنني ربما أكون قد اندفعت. لسبب لا أدريه فسرتُ كلامها بأنها ربما تعمل لحساب مخابرات احدى الدول، تجرني في الحديث لتتسقط مني معلومات... انطباعات... أسلوب تفكير... نظرة الى الحقيبة الملأى بالمراجع جعلتني أستبعد هذا الخاطر. احتمال آخر قفز الى ذهني ثم تبخر: أن يكون بهذه الحقيبة هيروين.. حشيش، من أدراني؟ لا أظن أن المواد المخدرة بهذا الثقل. لماذا أفسد لحظة جميلة بمثل هذه الوساوس أنا إنسان هذا العصر الكئيب. طردت وساوسي.

قلت شارحاً، وربما لمجرد مزيد من الثرثرة:

- لعل الوضع قريب مما يعتقده البعض في جارتكم جمهورية ايرلندا الجنوبية، الانكليز اغتصبوا منهم ايرلندا الشمالية حتى أنهم لاستعادتها كوَّنوا الجيش الجمهوري السري.

اهتز فنجان الشاي في يدها هزة لاتكاد تلحظ. سمعنا المطر يهطل بغزارة في الخارج، يضرب بعنف زجاج النافذة الصغيرة الوحيدة بالغرفة. قلت لأغير الحديث:

- عندي ابنة في عمرك.

- والدي توفي وأنا في العاشرة - أمي ربَّتني، تعمل مدرسة.

رشفت من فنجانها رشفة أخيرة، نظرت في ساعتها، تأهبت لمغادرة الغرفة. سفراتي عودتني على اللقاء فالفراق، كأعمدة التلغراف حين تشاهِدَ من نافذة قطار سريع، عمود يختفي وآخر يبرز. قلت متسائلاً:

- إلى أين تذهبين بهذه الحقيبة الثقيلة، يمكن أن تستخدمي تليفوني للبحث عن سكن.

- شكراً، هناك صديقة تنتظرني في مكان قريب، أرجو أن تكون قد وُفقت في تدبير مكان ما.

قلت مجاملاً:

- آمل أن نتقابل مرة أخرى.

- إذن اعطني رقم تليفونك، ضروري سأتصل بك.

- ورقم تليفونك أيضاً.

- كيف يكون لي رقم ولم أعثر على سكن بعد؟

جذبت حقيبتها الثقيلة، عاونتها على حملها حريصاً ألا تصطدم بشيء، هبطنا درجات السلم بسلام. المطر توقف، السماء بدت أقل تلبداً بالغيوم. نظرتها الأخيرة لم أستطع لها تفسيراً: مزيج من الحب والامتنان، لعلها رقة لحظة الوداع. بدت وهي تغيب عني، كطفلة شقية، مليئة بالحيوية.

في عصر اليوم التالي، بينما كنت أتناول الشاي في غرفتي في الوقت نفسه تقريباً، رن جرس الهاتف، على الطرف الآخر سمعت صوتها يفسِّر كل تفسيراتي السابقة:

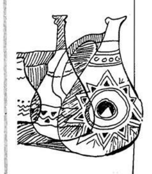
- أشكرك مستر أبراهام، كنت على وشك مصارحتك...

- مصارحتي بماذا؟

- أتحت لي مخبأ آمناً خلال الساعة التي استضفتني فيها.

- من المطر؟

- بل من الشرطة، الحقيبة كانت ملأى بقنابل الجيش الجمهوري. □



البطاقة الخضراء تتغلغل في الروح العربية

باسم سرحان

■ منذ مطلع القرن الحالي والروح العربية متوقدة ثائرة متمردة وتواقة إلى الحرية وإلى التحرر عبر الوحدة من إرث عصر الانحطاط الثقيل، ومن قيود عصر الاستعمار الأوروبي ومن اغلال عهد الاستيطان الصهيوني. تلك الروح العربية المتوهجة في حال التكون والتحول، تجسدت في حركة الجماهير العربية طوال هذا القرن سعياً إلى بناء أمة عظيمة حرة ومجتمع ديموقراطي منتج وخلّاق ذاتياً، وإسهاماً في صناعة التاريخ وتشييد الحضارة البشرية. تلك الروح أنجبت عبد الناصر. وعاد هو ليغذيها ويحمل شعلتها طارحاً السماء حدوداً لعنفوانها. تلك الروح فجّرت الثورة الفلسطينية بكل ما حملته في انطلاقتها من قوة وزخم ومن آمال وآفاق. تلك الروح ماذا حلّ بها؟

ما بين هزيمة حزيران/يونيو ٦٧ وهزيمة شباط/فبراير ٩٠، كانت تلك الروح العظيمة تخبو وتغمر وتنكمش بشكل متواصل بفعل قوى داخلية وضربات خارجية، لنجدها اليوم تتقوقع مهزومة ضمن مفهوم الاستسلام للواقع، مهما كان مريراً سيئاً ومجحفاً. ونلمس اليوم عندها استسلاماً أشبه ما يكون باستسلام العبيد المدجنين للعبودية. ويجري تطويق الروح العربية واعادتها إلى القمقم بالقوة من ناحية، وعبر التخدير والتطويع النفسي من ناحية أخرى. ويوماً بعد يوم يزداد الضوء الأحمر اللاهب للروح العربية خفوتاً أمام ضوء بطاقة اليانكي الخضراء، الذي يتغلغل رويداً رويداً إلى أعماق النفس العربية لتتحول من الحلم العربي الى الحلم اليانكي، ولتتبنى «الحلم الأميركي» بدلاً من الحلم القومي. وهكذا تصبح أغلى أمنيات وقمة مطالب الإنسان العربي الحصول على «غرين كارت»، تمنحه جواز دخول واقامة في جنة الأرض الموعودة. وهي على ما يبدو الجنة الوحيدة الملموسة، حيث ان الجنة الأخرى افتراضية. ونجد العربي وقد تحول نتيجة للهزائم المتكررة والمتلاحقة على كل جبهة عسكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية، الى البحث عن حل لكافة مشكلاته، وانهاء لكل عذاباته، وإزالة لكل معاناته بالهروب عبر البطاقة الخضراء الى جنة الله على الأرض!

ما مظاهر هذا التحول الخطير في الروح العربية؟ على المستوى العام وبمسح سطحي بسيط نجد اللبنانيين جميعاً يودون الهجرة ويسعون اليها بعشرات الطرق التقليدية والمبتكرة. ونجد الفلسطينيين من الرياض الى الكويت الى عمّان الى بيروت وخيارهم الأول الرحيل الى بلاد العم سام.. وأما المصريون فعلى استعداد كامل للرحيل عن أرض الكنانة لأكثر من سبب. ويبدو أن الأمة كلها لم تعد تريد تحرير الوطن من المحيط الى الخليج. ولم تعد تمتلك العزم ولا الارادة لانجاز عملية البناء والتقدم والبعث لغدٍ عربي مشرق. وتغوص هذه الأمة العظيمة التعيسة يوماً بعد يوم في أعماق ذاتها المهزومة، حيث يموت الحلم بالمجد العربي ويولد مكانه حلم يحمل صورة ملصق أميركي أخضر.

ولو دققنا النظر أكثر في التركيبة الاجتماعية العربية، لوجدنا طبقات اجتماعية بكاملها تحلم ليل نهار «بالغرين كارت». ويقوم برنامج الاعداد الأسري والمهني للبورجوازية العربية منذ أوائل السبعينات، على أساس التحول من عرب الى أميركيين. ويتخذ البرنامج التربوي النموذجي للبورجوازيين العرب الشكل التالي: لغة انكليزية فتعليم أجنبي فثقافة أميركية فتدريب مهني أميركي، ثم «غرين كارت» أميركي، فعودة للوطن الأم الذي أضحى وطناً مؤقتاً، حيث تتم ادارته من قبل عرب أميركيين، أو من قبل عرب مواطنين في الولايات المتحدة وملتزمين تماماً بالقوانين الأميركية ودافعي ضرائب مثاليين. ولا ننسى اطلاقاً أن تلك الزينة - تستكمل إذا دعت الحاجة - بعروس أميركية تتمم تلك الخطوة المباركة. ولكن استكمال الزينة البورجوازية العربية بعرائس أميركية للأنجال الأعزاء قد تراجع في السنوات العشر الأخيرة، نظراً «لشراسة» عرائس أميركا ولأن قوانين الزواج الأميركية تعطيهن كل شيء: الأولاد ونصف الثروة ونصف الممتلكات حتى لو لم يمض على الزواج سوى شهور قليلة. ولا يخجل البورجوازيون العرب من الاجهار بقناعتهم بأن كل بورجوازي عربي لا يجعل زوجته

استاذ في الجامعة الأميركية في بيروت، وكاتب من فلسطين.

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

تستكمل الزينة العربية بعرائس أميركية للأنجال الاعزاء

تلد ابنه أو ابنته في بلاد العم سام، يكون مشكوكاً في سلامة قواه العقلية. وبالنسبة للبورجوازيين العرب الأفاضل، مهما كانت أصولهم القطرية والطبقية، لكن أن يولد الطفل العربي في بلد عربي، فهذه نجاسة. وان تلد ابنك في أرض العرب حتى يتاح لك هذا في أرض العم سام، فهـذا جنـون مطلق. وأضحت القـاعـدة الـذهبية للبورجوازية العربية ضرورة ولادة كل أطفالهم في أميركا، لأن العالم بنظرهم هو أميركـا ومـا تبقى من بلاد الله وعباده مواخير وحظائر للحيوانات وليست أوطانـاً للبشر!! وأما بلادنـا العـربية الطاهرة والمقدسة، فهي بنظر بورجوازيينا الأكارم زريبة في أفضل الأحوال. وأما تكلفة تلك الولادات الأميركية وتكاليف السفر المتعددة لتثبيت الاقـامـة وتلبية شروط التجنس، فهي على ضخـامتهـا ـ مصاريف «ثانوية» تدفعها البورجوازية العربية عن طيب خاطر، وبدون أي تأفف. وهناك آلاف البورجوازيين الفلسطينيين، مثلاً، يدفعون تلك التكاليف والضرائب الأميركية الباهظة بسعادة بالغة، بينما نسمعهم ليل نهار وهم يتأففون من دفعهم ٣٪ أو ٥٪ لمنظمة التحرير، ضريبة تحرير وطنهم السليب!!

وتجعلنـا هذه الصـورة مضطرين للنـظر الى الطبقة البورجوازية العربية، على انها طبقة من المقاولين تقيم في أرض العرب وتحكم بلاد العرب، بينما تضع في جيبها «الغرين كارت» لاستخدامه عند اللزوم كصمام أمان. وهكذا تحفظ البورجوازية العربية لنفسها خط الرجعة سالكاً وآمناً. فهي هنا وليست هنا. وهي تنتمي ولا تنتمي.. يجمع البورجوازيون العرب الثروات من أرض العرب وينقلونها الى أرض اليانكي. للخليجيين العـرب أكثـر من ٨٠٠ مليار دولار في بلاد اليانكي. وللمصريين العرب أكثر من ٥٠ مليار دولار. ولعرب بلاد الشـام مليارات عديدة. وتـدفعنـا حال البورجوازية العربية كطبقة حاكمة للتساؤل هل لدينا حكومات من هذا الشعب؟ أم لدينا طبقة حاكمة حصلت على التزام أميركي هذا الوطن الكبير، تغادره بعد أن تنتهي مدة الالتـزام أو التلزيم؟ مَن العـرب: رجـال أعـمال وتجار واداريون، وأصحـاب مهن علميّة وفنيّة رفيعـة: أطبـاء ومهندسون ومحامون وصحافيون وأساتذة جامعة. ثم مِنَ العرب: وزراء ونواب. ثم من العرب: قادة أحزاب قومية واسلامية ويسارية. ومن العرب، والله أعلم، ربما رؤساء جمهوريات وملوك. ومن العرب، أخيراً وليس آخراً، قادة في الثورة الفلسطينية. معظم هؤلاء سعوا للحصول على البطاقة الخضراء والعديد منهم كان له ما أراد.

ولم تنحصر عدوى «الغـرين كارت» بـالـطبقـة البورجوازية، بل انتقلت في الثمانينات الى الطبقة الأدنى. فالتحقت الطبقة الوسطى بالحلم اليانكي، الـذي أضحى بدوره حلمهـا الـوردي. وما لبث فيروس «الغرين كارت» أن أصاب الطبقة العاملة العربية. فإذا كانت الطبقات القادرة والقائدة والرائدة ستهاجر الى موطن النعيم، فالأولى أن تهاجر اليه الطبقة المسحوقة والمعوزة. نرسل أولادنا وبناتنا لخدمة مجتمع العم سام، ونشتم أميركا في اذاعاتنا وصحفنا ليل نهار. «أميركا هي العدو الأول للأمة العربية»، ولكن هذه القناعة لا تحول بيننا وبين أن نمنحهـا دماء حارّة جديدة، وعقولاً يقظة وسواعد قوية مفتولة. نمنح أبناءنا، رجالنا لنساء أميركا لقاء «غرين كارت». ننقل طوعاً وبـاصرار عجيب فلذات أكبـادنا الى مصانع العم سام. نشجعهم ونبتـدع لهم طرقاً لا حصر لها لكي يفوزوا بقطعة من جنة الله على

الأرض. ويصبح واجبنا الديني والقومي والعائلي غير المعلن، تسهيل دخول أولادنا الى تلك الجنة وإلا لازمتنا عقدة ذنب مخيفة. الفلسطيني ـ صاحب الخيمة ـ أضحى أول عربي يعتبر تأمين موطىء قدم لأولاده في جنة هذا الكون، المهمة الأعظم والمسؤولية الأكبر في حياته. وينفق العربي في المتوسط ستة آلاف دولار على كل ولد كي يضمن ولادته في أميركا. وحين ينزل من بطن والدته وبيده الجنسية الأميركية، تقام الحفلات وتدار الكؤوس بالنصر العظيم: لقد أضحى للعربي ابن أميركي!

صديق حميم ولاجىء أصيل يعمل في الكويت، أنفق ٣٦ ألف دولار لتوليد نصف دزينة من الكلاب الأميركية ذات الدماء العربية. وأتمنى لو شاهـدتم معي خدوده المتـوهجـة ونـظراتـه اللامعة ببريق الانتصار العظيم وهو يتحدث بكل فخر واعتزاز عن الانجاز الأعظم في حياته. فقد أكمل اليوم دينه!! إمام المسلمين في كندا وغرب أميركا في أوائل السبعينات، مبعوث الأزهر الشريف، رفض العودة لخدمة الله في آسيا بعـد أن استدعاه الأزهر. وردّ على الأزهر بقوله إما أن أخدم الله في أميركا أو لا أخدمه. طردوه فلم يعبأ وفتح دكاناً لخدمة الله في أميركا، لكن لحسابه الخاص! فالله في آسيا فقير وخدمته مضنية وخاسرة!! مزيِّن الشعر قال لي في أوائل الثمانينات عندما عدت الى الكويت ـ بعد أن اكتشف أثناء الحديث انني كنت في أميركا وانه كان متـاحـاً لي البقـاء ـ: لا تؤاخذني يا أستاذ وتحمّل سؤالي: هل قواك العقلية سليمة؟ وقد تأكد له جنوني المطلق عندما اكتشف انني أعدت زوجتي من أميركا للولادة في بيروت والكويت، فلم يكرر سؤاله ثانية.

ومـاذا نشـاهد الآن؟ أمة بكاملها، أمة برجالاتها وبشخصياتها، بقادتها وبمفكريها، بتجارها وبصناعييها، بعقولها وبسواعدها تتحول خلال ربع قرن من أمة تبغي عنان السماء، الى أمة تلهث وراء «غرين كارت» بأي ثمن، ويقول البعض ان نصف العرب سيهاجرون الى أميركا، بينما يؤكد آخرون ان كل العرب سيهاجرون لو أتيحت لهم الفرصة.

إذا كان هذا هو واقع أمتنا العربية المزري، فالسؤال الذي يطرح نفسـه تلقـائياً وفضـولياً هو لماذا يهرب ملايين العـرب الى «الغـرين كارت»؟ ولماذا يصبح نسيج روح ابنك وابني وأخيك وأخي وأختك وأختي «يانكي أخضر»؟ سنتعرض لبعض أسباب الهروب الجماعي من الوطن، الظاهرة للعيان أو التي يرددها الهاربون والساعون للهروب على حد سواء. وتتفاوت أسباب الهروب بتفاوت الموقع الطبقي للعرب الهاربين. فالفقراء العرب يهربون من الجوع. وأبناء الطبقة الوسطى على أنواع: بعضهم يهرب من البطالة ومن تدني الأجور، وبعضهم الآخر يهرب من أجل ضمان الثروة التي جمعها، وفئة ثالثة منهم تهرب الى المزيد من الثروة. وأما أبناء الطبقة العليا فيهربون للتنعم بثرواتهم والاستمتاع بطريقة حياة متميزة في بلاد العم سام. وأما المثقفون فعادة ما يهربون الى الحرية الفكرية والى الحرية العلمية، والى مجتمعات تقدّر قيمة الثقافة والانتاج الفكري معنوياً ومادياً. فالمجتمع العربي الراهن بوجه عام لا يقدّر الانتاج الفكري ولا العمل الثقافي معنوياً أو مادياً. ويضـاف الى تلك الأسبـاب أسباب أخرى تدفع بالملايين للهرب. فالبعض يفّـر هرباً من الاضطهاد، وغيرهم من الكبت والارهاب، وغيرهم من امتهان الانسان واذلاله على يد الأجهزة الأمنية العربية بمناسبة وبدون مناسبة. ولا يتوانى بعضهم لحظة في الاجهار بأنه يفرُّ

من تحت البسطار الرسمي العربي، ليعود حاملاً جنسية العم سام ويتشفّى بالشرطي العربي ورجل الأمن العربي في المطارات وعند الحدود وفي كل مكان، ولكي يخترق الحدود العربية التي كان يستحيل عليه اجتيازها أو شم هوائها حتى عن بُعد. يعود هذا المواطن العربي الممتلىء صدره حقداً وغيظاً على الاهانات الشخصية التي تعرض لها كمواطن عربي. يعود اليها مواطناً أميركياً متمنياً أن يتجرأ عليه رجل أمن عربي ليفهمه حق قدره عبر التهديد بالاتصال بالقنصل الأميركي في عاصمة وطنه الأم. فيرتعد رجل الأمن العربي، ويحضر أكبر مسؤول أمني لتقديم الاعتذار والتوسل اليه أن يهدىء من روعه ويغض النظر عن تصعيد المسألة موضحاً «أن رجل الأمن المغفل قد ظنه مواطناً عربياً!!».

وهناك قلة من العرب، وخصوصاً الفلسطينيين، يفلسفون مسألة هروبهم على انها وسيلة مثالية لزيادة عدد العرب في أميركا، من أجل مقارعة الصهيونية واسرائيل في عقر دارهما!! برافو انها نظرية عظيمة، ولكنها ولدت ميتة وطريقها مسدود ولا تتعدى كونها تبريراً لسلوك غير مقبول لدى الوطنيين العرب. ثم هناك عربٌ من أصحاب الكفاءات يهاجرون الى موطن العم سام ليعودوا حاملين جنسيته «فيكبروا» في عيون أرباب العمل والمدراء، ويحصلون على ثلاثة أضعاف مرتّب زملائهم الذين ظلوا على الجنسية العربية.

وننتقل من الوصف الى المحاسبة. على من نُلقي اللوم؟ هل نلوم المواطن العربي الهارب الى «الغرين كارت» أم نلوم الوطن العربي الذي دفعه للهرب؟ وإذا كنا سنلوم المواطن فأي مواطن نلوم؟ هل نلوم المواطن الأمي أم المتعلم؟ الفقير أم الغني؟ العادي أم المسيس؟ الشاب أم المتقدم في العمر؟ وإذا كنا سنلوم الوطن، والوطن مفهوم تجريدي، فمن نلوم؟ يقع اللوم في الدرجة الأولى على الأنظمة الاجتماعية - السياسية القائمة في الوطن العربي. فعندما لا يوفر الوطن لمواطنيه أبسط مقومات العيش الكريم، يصبح «الغرين كارت» مطلباً وطنياً. وعندما لا يوفر الوطن لمواطنيه أبسط حدود الكرامة الذاتية والحرية الشخصية والأمان النفسي، تصبح بطاقة اليانكي الخضراء أمنية وحلماً. وإذا كان هناك لوم للمواطن العربي فهو لوم للمواطن الأكثر مقدرة والأكثر كفاءة والأرفع وعياً والأكثر تسييساً. وحيث ان اللوم بحد ذاته غير ذي جدوى، يواجهنا السؤال المطروح دائماً: ما حل هذه الأمة والى أين هذه الأمة؟ ومن يبقى لهذا الوطن؟ من يبقى لهذه الأرض؟ وماذا نفعل بالبلاد وبالأوطان؟ هل نؤجرها للأميركان أم نبيعها للصهاينة؟ وعلى صعيد آخر، كيف نزيل حالة التناقض النفسي والروحي والاجتماعي والتاريخي التي نعيشها؟ كيف نكون عرباً وأميركيين في آن واحد؟ كيف تكون الضحية جزءاً من كيان الجاني ومن شخصيته؟ كيف نقاوم أميركا ونحن نسعى لأن نحظى بشرف الجنسية الأميركية وبشرف خدمة العلم الأميركي؟ هنا مكمن التناقض المستعصي في واقع أمتنا العربية وفي روحها ووجدانها. وهذا التناقض يبدو غير قابل للحل. فكيف نحل هذا التناقض، علماً بأن حله شرط أساسي لتحررنا؟

مبعوث الأزهر الشريف في أميركا، رفض العودة لخدمة الله في آسيا

إن حلّ هذا التناقض عندنا وفي يدنا، نحن العرب أوقعنا أنفسنا فيه بداية. وبكلام أدق ان الطبقات التي أدارت شؤون الأمة العربية منذ غياب عبد الناصر هي التي أوقعت الشعب العربي في هذا التناقض المزعج والمؤرق. وبما أن طرفي التناقض هما نحن وأمة اليانكي فلا بد من النظر الى البعد الأميركي لأزمتنا. من الواضح تماماً أن أمة اليانكي غير قادرة على - ولا هي راغبة في - استيراد ٢٢٠ مليون عربي أو في اصدار ٢٢٠ مليون «غرين كارت» لهم. وحتى لو استوردت أميركا ٢٠ مليون عربي، فسيظل في هذا الوطن مئتي مليون انسان يحملون الجنسية العربية طوعاً أو ارغاماً. وكما يحلو لبعضنا القول سيظل في هذا الوطن مئتي مليون انسان يحملون لعنة الجنسية العربية. وهكذا ستجد الطبقات الحاكمة العربية نفسها مضطرة ومرغمة على تأمين وطن لهؤلاء، وطن حقيقي وليس تعهداً والتزاماً. ويبقى السؤال الكبير يطرق باب الطبقات الحاكمة العربية، ويحك عقول المفكرين والمثقفين والمخططين العرب: أيهما أسهل في نهاية المطاف على الذين يديرون شؤون هذه الأمة، تأمين بطاقة خضراء أميركية أم بناء وطن أخضر عربي من المحيط الى الخليج؟ □



مدائح لغلام عربي

شاكر لعيبي

■ يا لبسالة الساعة الرملية المنثالة مع ريح الجنوب
(الجنوب الرافع عناكب معابده تحت ضوء القمر)
يا لهذا الحطام الشمسي النائم في ريش القطا
(القطا المرتجف في هدير العاصفة)
يا لصناعة قيافة العربي
(العربي المنحني لالتقاط حجز المجد الثمين)
يا لقلبه المجلو بهاء الأبدية
(الأبدية التي تلتهم الغريب)
يا لبراريه وذلك الخطاف المارق، وحيداً، تحت الغيمة

(الغيمة التي تصفق بجناح الخرافة فوق أمصاره)
يا للجلاجل المنسابة على عيون حصانه المُكرّ المُفرّ
في الماضي مع حيوانات اللاشعور العمياء
(العمى الراقد في الجرة العظيمة)
يا لقبابه الزرق الحبلى بسبع سماوات
(سماوات يتقلب البدر، نشوان، في قطنها)
يا للباب الخشبي الذي يئن في ريح الصَبَا
(ريح الصَبَا المعطرة بشميم الخرنوب)
يا للثلاثي: المئذنة وامتداد السماء وظله المرمي بعيداً
(بعيداً في سباخ المستحيل)
يا للحائط الجصي الذي يزداد بياضاً بعد كل صاعقة
(الصاعقة التي تضرب السراب في عز الظهيرة)

يا لجبهته الموشومة بحديد الملائكة
(الملائكة النائمون في تطريزة المخدة)
يا لمجد عقيق البحر الأحمر ورايات فتوح الشام
(الشام المتقلب تحت أنسام المتوسط وسياط الروم)
يا لبقايا الكَمُّون في اخضرار شاربيه
(شارباه المرتجفان بمواعيد الصقر)
يا لطاسته النحاسية التي يغترف بها من غدران الكون
(الكون المقيم في حوافر الماعز الذي يتسلق الوديان)
يا لرائحة الصندل في شساعة نعليه
(نعلاه المعفران بتراب الجنة)
يا لكرم ناره التي تحرق ألسنتها الكواكب
(الكواكب الدوّارة في حروف أبجديته الـ ٢٨)
يا لحمرة السُّمّاق في شفتيه
(شفتاه الطالعتان من صلصال حي)
يا لنصبه التذكاري وسط الربع الخالي
(الخالي سوى من الثعالب التي تخط ذُيولها الرمال)
يا لأصابع زينب التي يلتهم أربعاً أربعاً
(أربعاً كالجهات، كالفصول)
يا لشرر الخنجر الذي يبقر الهواء بحركة خفيفة
(خفيفة وأعلى من الهواء)
يا للعصفورة المارقة فوق الهضبة لتخترق رياح الشمال
(الشمال الذي يكتب أوصافه على عباءات الجواري)
يا لأخُوَّة الريحان المتمايل في سهوب يَمَنه

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



(يَمّنُه ذو القناطر الذهبية والجسور الشمسية)
يا لخضرة فص الخاتم الذي يختم به الأزل
(الأزل الناشب أظفاره في عموده الفقري)
يا لنسيم الهلال الخصيب العابث بحلمات نسائه
(النساء الناشرات شعورهن في ضياء الغامض)
يا لفضة الوجه الذي أغوى عرّافات الجزيرة
(الجزيرة التي تتبطر أقدامها في ملوحة بحر الظلمات)
يا لأحزمة شمَّر وخلاخل بنودها
(بنودها المجلجلة بين غبار النجوم)
يا لغزالات ربيعة المذبوحة يوم ختان آدم
(آدم المنطفىء في رماد الكانون)
يا لجموع تميم التي تهتز أعمدة الحكمة لردحها
(ردحها: الراء، والدال، والحاء)
يا لأسنانه المنظومة بجمان من القوافي
يا لعينيه هذين الشاهينين الملتمعين بمياه الخليج
يا لجبهته المأخوذة من لون قمحة مغسولة بمطر موسمي

يا لكتفيه الصفصافتين اللتين تضج أوراقهما في مشيه المتئد، المتئد، المتئد، المتئد على الصراط المستقيم

يا لأنفه مصعِّد روائح العنبر في ثياب عذراوات العراق

يا لحاجبيه جناح الحجل المنقض على حقول البنفسج

يا لفمه، فمه لعاب نحلة يتيمة في الأفق
يا لكفه مرآة الزمان التي صدئت فضتها
يا لقامته شجرة الزقوم
يا لركبتيه هاتين السفرجلتين اللتين قَضَمَهما الزمن
يا لخاصرته هذا القلم الذي يكتب الهباء
يا لساقيه الأيِّلين القابعين خلف الأيكة بانتظار ساعة الهبوب الأخير
يا لكفليه المترنحين ترنح الذاهب عزيزاً للحرب
يا لهذه الخرقة التي تركها في الصحراء تسف الرمال عليها

الخرقة التي يحملها الهواء ويحطها قرب سور حلب
الخرقة المرفوعة أمام معادن الأرباب
المسفوعة بريح السموم تحت شمس حضرموت
المنسلة خيطاً خيطاً
المداسة صبحاً وعشية في عتبة جمع القيروان
الرمة التي سَقَتْها مياه النيل حتى العطن
التي تقبلها رياح الجهات الأربع
الطافية في الفرات تحت ظل الغراب
التي تصفر حيات الموت قربها
الخرقة
الخرقة التي تدور عليها الساعة الرملية المنثالة مع ريح الجنوب □

جنيف ٢١.٣.١٩٩١



ربط الكتابة بالايديولوجيا

النموذج السوفياتي

انطون مقدسي

■ إن اتحاد الكتاب في شكله الراهن، ظاهرة حديثة نسبياً، بدأت مع بداية العشرينات في هذا القرن في الاتحاد السوفياتي، على ما أعلم؛ ومنه انتقلت بُعيد الحرب العالمية الثانية، الى العديد من بلدان العالم، وبصورة خاصة الى الدول غير المصنعة أو المتخلفة.

وهو وجه من أوجه التخطيط المصمم الذي كان لينين أول في تصوره بشكله الأشمل وحاول تطبيقه في الاتحاد السوفياتي، ثم دفع ستالين بالتخطيط هذا الى حدوده القصوى مستخدماً أعنف الوسائل لتطبيقه. ويقوم التخطيط المصمم، من حيث المبدأ، على احصاء القوى والطاقات البشرية والطبيعية المتوافرة في بلد ما، كماً ونوعاً وتصنيفها ثم سبر درجة مخزونها الطاقي، وزج كل منها بدوره في معارك البلاد، السياسية منها (الدفاع عن الاستقلال مثلاً) والاقتصادية (التنمية بالدرجة الأولى) والاعلامية أي نشر انجازات البلد وسياسته وايديولوجيته على أوسع نطاق ممكن. والكتابة، شعراً كانت أم بياناً سياسياً، رواية أم دراسة، مقالاً صحافياً أو ركناً اذاعياً... قوة من جملة قوى المجتمع، لها انتاجيتها. وتتميز عن بقية القوى والطاقات في انها تستطيع أن تحتويها كلها. إذ بالكتابة - أو الكلام - ننقل ما هو مضمر في وجودنا الفردي والجماعي الى مستوى الوعي، بشكل فني (الأدب) أو عقلاني (الدراسة والتحليل). والكتابة تمكن المجتمع في أن يتفاعل مع ثقافات المجتمعات الأخرى، أخذاً وعطاءً، كما أن البلد يستطيع التعريف بسياسته بواسطة الكتابة.

والحق أن الدول الواعية لقوتها ولموقعها من العالم قد حاولت منذ زمن طويل - ربما منذ بداية التاريخ - استخدام الكتابة لنشر ثقافتها وسياستها. والجديد حقاً عند لينين وستالين هو:

أولاً: الاستخدام المنهجي لكافة أنواع الكتابة على نطاق الاتحاد السوفياتي كله.

ثانياً: ربط الكتابة بإيديولوجية على الكتابة أن تتقيد بأحكامها. وهي الايديولوجية الماركسية - اللينينية التي وضع ستالين صيغتها النهائية في أواخر العشرينات من هذا القرن، وأعلنها فلسفة كاملة تغطي كل مناحي الحياة الاجتماعية والانسانية بكل أبعادها[1]. فثمة الإلتزام الذي صار بمثابة بديهية عند الكتاب وقرائهم تقريباً في العالم كله، حتى أن مفكراً من مقياس جان بول سارتر نادى به وأخذ بمستلزماته على ما يقول.



ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

ثالثاً: ربط الكتابة واتحاد الكتاب بنظام سياسي، هو هنا الدولة الاشتراكية، واعطاء الاتحاد اسم منظمة شعبية. فهو مؤسسة حكومية لها استقلالها الذاتي في إطار التخطيط المصمم. كانت محاولة روسيا القيصرية طوال القرن ١٩ وبصورة خاصة مع بطرس الأكبر والامبراطورة كاترينا، احداث حركة تنوير تنقل الى الامبراطورية الروسية القفزة الكبيرة التي تحققت مع عصر الأنوار والثورة الفرنسية في اوروبا الغربية. وكان هذا هدف الكتاب الروس الذين تكاثروا في أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ وعرفوا باسم (الديموقراطيون الروس). ويعتقد لينين أنه نجح حيث أخفق ملوك روسيا ومفكروها. فالايديولوجية الماركسية - اللينينية هي عصر أنوار وشيء آخر. والثورة البلشفية هي الخطوة التي تكمل الثورة الفرنسية وتدفع بالعالم نحو تاريخ جديد.

ويحقق ستالين في الاتحاد السوفياتي الحلم الذي أخفق الأباطرة الروس في تحقيقه وهو مد سلطة روسيا الى العالم. ومن المعلوم أن معركة ستالينغراد والاتفاق الرباعي (روزفلت - تشرشل - ستالين - ديغول) لعام ١٩٤٣، وهزيمة النازية عام ١٩٤٥، مكنت ستالين من انشاء امبراطورية امتدت الى أواسط أوروبا وشدت اليها عدداً لا يستهان به من دول العالم غير المصنعة كما هو معلوم. والذي يعنيني من كل هذا هو أن الاتحاد السوفياتي بدا للمثقفين العرب - جلّهم طبعاً - على أنه النموذج الأكمل لما يجب أن تكون عليه دولتهم أو دولهم. فما عليهم إلا ان ينقلوا هذا النموذج الى ديارنا حتى تكتمل آمالنا وتتحقق أحلامنا.

وزاد من قيمة الايديولوجية السوفياتية انها من جهة فلسفة اعتقد المثقفون العرب أن بوسعها حل كل المشكلات النظرية المعلقة واعطاء جواب نهائي للأسئلة التي مابرحت الفلسفة تلوكها منذ زمن طويل دونما جدوى. ومن جهة أخرى انها ايديولوجية علمية. أذكر أن مناضلاً شيوعياً قال لي ذات يوم بلهجة الظفر: «نحن نستند الى العلم. ومن يستطيع أن يناقش حقيقة ٢+٢=٤؟». ويقصد أنكم أنتم الرجعيين تسيرون في خط مناهض للعمل والعقل والتقدم. كان هذا منذ عشر سنوات ولا أدري ما سيكون رد فعله اليوم.

تأسست معظم اتحادات الكتاب العرب - حيث وجدت - في النصف الثاني من ستينات هذا القرن. وكان نموذجها الأمثل هو اتحاد الكتاب السوفياتي أو ما يشبهه في أوروبا الشرقية، وبالدرجة الأولى اتحاد كتاب ألمانيا الديموقراطية. ولكن لم يكن بوسعها تحقيق هذا النموذج على الشكل الأفضل. وأنشأت بعض هذه الاتحادات العربية علاقات صداقة وزيارات متبادلة مع اتحاد الكتاب الروس وأغلب اتحادات كتاب أوروبا الشرقية.

والسؤال الذي يفرض ذاته علينا الآن هو: ما درجة كل من المحاكاة والاصالة في انشاء هذه الاتحادات؟ وبتعبير أبسط وأقرب تناولاً، لأية حاجة، رغبة، تطلع. . . قائم في صميم المثقف العربي استجابت أو تستجيب هذه الاتحادات.

كان هدف الاتحاد السوفياتي في بادىء الأمر احداث ثورة عالمية تضمن للانسان مستقبلاً أفضل من الراهن. وسيتحقق هذا الهدف في ثورات متتالية يدعمها الاتحاد السوفياتي وهي تسير في فلكه. ثم صار الهدف انشاء امبراطورية اشتراكية نموذجية تقف في وجه الغرب الرأسمالي فتتفوق عليه وتفرض ذاتها على العالم. وفي مرحلة ثالثة صار الاتحاد السوفياتي دولة استعمارية من نوع جديد. على أية حال فالهدف عظيم ويمكن لمن يود تحقيقه أن يضحي بالأدب والفلسفة. هذا كان منطق بعضهم وهو خطأ ولكنه اعتمد عملياً.

أما نحن العرب فما الذي استهدفناه عندما نقلنا البنى الاشتراكية في تنظيم الأحزاب وتأطير العاملين في نقابات واتحادات، وأيضاً عندما أخذنا، وإن بنسب متفاوتة، بالايديولوجية السوفياتية؟ في اعتقادي أن كل هذا تم عن طريق المحاكاة، والمحاكاة الآلية أحياناً. أذكر أن أحد المناضلين صرخ بأعلى صوته في حشد كبير من الناس: «إن لم يكن ثمة صراع طبقي فسننشئه» وأظن أنه كان يستهدفني بهذا الاعلان لأني كنت دوماً أقول: «دلوني على الصراع الطبقي أين هو؟ وكيف يتم. إلا أن الحاجة ما برحت أن تكونت. فالايديولوجية الماركسية - اللينينية بشموليتها، حلت عند العديد من المثقفين محل الدين الذي كانوا يودون التخلص منه ومن كل الغيبيات كما يقولون. وكان بعض الكتاب يتوقعون أن يصبح اتحادهم مؤسسة تهيمن على كل ما ينشر ويكتب ويذاع في بلدهم. فجدانوف له خلفاء في العالم غير المصنع، أو المتخلف. ومن ثم فان الدولة المركزية وشديدة المركزية، صارت ضرورة ملحّة لضبط هذا العدد المتزايد من السكان، الذي تتكاثر حاجاته مع تكاثر عدده. إن أكثر ما أثار انتباهي في ربع القرن المنصرم هو التضخمات التي طرأت على المجتمع العربي، وهي أقرب الى التورم منها الى التضخم. وأهمها التضخم السكاني، التضخم النقدي، التضخم البيروقراطي، التضخم المديني، التضخم الاستهلاكي. . . . وكلها تعرض البلد الذي تحل فيه لفوضى الحركات الثورية. فالحاكم القوي ضرورة من ضرورات البلاد غير المصنعة.

ثمة نقطة أخيرة جديرة بالاهتمام في هذا المجال وهي أن مفاهيم التقدم والديموقراطية الشعبية والاشتراكية، قد سيطرت على الفكر العربي منذ بعيد الحرب العالمية الثانية الى حوالي الثمانينات. فالرجعي يدعم التقدم والديكتاتوري، الديموقراطية والرأسمالي له اشتراكيته وعدالته الاجتماعية. إلا أن أياً من الحركات السياسية أو الأدبية، وأياً من الدارسين العرب لم يفكر بتجديد هذه المفاهيم انطلاقاً من واقعنا المتعدد بأشكاله. فالأفكار شعارات، ويجب أن يكون اتحاد الكتاب تقدمياً ملتزماً بكل أهداف التقدم وديموقراطياً واشتراكياً أي بالنتيجة وفي نهاية المطاف ماركسياً. الا أن أياً من أولي الأمر لم يحاول دفع اتحادات الكتاب الى حد التمركس. فالماركسية - اللينينية أفق نسير على هديه وهدف نسعى اليه. ذلك كان الخط العام للفكر العربي التقدمي.

وهكذا نشأت اتحادات الكتاب في جو مضطرب، فوضوي الأفكار والشعارات والانتاج والاستهلاك. ويعتقد المفكرون العرب مع ذلك أنهم وجدوا الطريق؟! وفي اعتقادي أنهم لم يكونوا قد بدأوا في البحث عنها، واليوم وقد انهارت الاشتراكية السوفياتية صرنا في حيرة من أمرنا. والسؤال المطروح الذي لا جواب عنه هو: علام انهارت؟ هناك أجوبة قد تكون كلها جائزة وان كانت لا تقنعني. لن أحاول الاجابة طبعاً. انما أحب أن ألفت انتباه المثقفين الى جانب هام من موضوع هذه الأيديولوجية التقدمية التي عشقوها كما عشق جحا ابنة السلطان. هذه الأيديولوجية وضعت خطوطها الكبرى في أواسط القرن التاسع عشر مع ماركس وانجلز، أي في اطار الثورة الصناعية عندما بدأت تسيطر

(١) النص الأساسي لهذه الأيديولوجية هو «المادية الجدلية والمادية التاريخية» الذي ترجم أكثر من مرة الى اللغة العربية. وهو فصل وضعه ستالين من فصول تاريخ الاتحاد السوفياتي الذي نشر في العالم في أواسط الحرب العالمية الثانية على ما أعلم.

على أوروبا الغربية. ثم بلورها لينين. وأعطاها شكلها النهائي ستالين في أواخر العشرينات في هذا القرن. أي أيضاً في اطار الثورة الصناعية وقد عمت العالم بشكل مباشر أو غير مباشر. وشقت للصراع ـ التنافس ـ الدولي مجالات كثيرة، أهمها أربعة:

أولاً: المجال الاقتصادي حيث التنافس على التنمية وقد بدأ منذ أوائل هذا القرن.

ثانياً: المجال المالي حيث تظهر قدرة المجتمع على احداث تراكم رأسمالي متسارع التزايد.

ثالثاً: المجال السياسي حيث التنافس على الأسواق وعلى مصادر الطاقة والمواد الخام.

رابعاً: المجال الاجتماعي حيث التنافس على تعبئة القوى وزجّها في معركة التنمية.

هذا الوضع بالاضافة الى التقدم العلمي والتقني مهّد سبيل الثورة العلمية ـ التقنية ـ التي بدأت في أواسط هذا القرن مع السيبرنيطيقية، والتي ما برحت منذ أن ظهرت حتى اليوم تفجر البنى الاجتماعية والفكرية، السياسية والثقافية والاقتصادية في الدول المتقدمة، وتزج الانسان على درب مستقبل يجهله ويتلمس طريقه اليه. فالايديولوجية الماركسية اللينينية ـ العلمية جداً ـ؟ وضعت استجابة لمقتضيات الثورة الصناعية في الثلاثينات من هذا القرن. فيجب أن تبدو في الستينات أو السبعينات ـ وقد بدت فعلاً ـ انها صارت من الماضي البعيد. الا أن منظرينا الأشاوس ما يزالون حتى اليوم يعتقدون أن العلم فوق الزمان والمكان وان الحقيقة العلمية صالحة لكل زمان ومكان.

عندما تأسس اتحاد الكتاب العرب في سوريا، ربيع ١٩٦٩ وتم انتخاب مجلس الاتحاد والمكتب التنفيذي ورئيس الاتحاد اجتمعنا للتداول في أهداف مؤسستنا. فقلت: أتمنى أن تكون مؤسسة مهنية. ويجيب بعضهم: أبداً! سيكون اتحادنا فسحة حرية وابداع. قلت مع الاعرابي: اللهم اجعلهم من الصادقين واجعلني من الكاذبين! ومع ذلك كان الشكل الأمثل عندهم للاتحاد هو اتحاد الكتاب السوفيات وهذا ليس الا مؤسسة حكومية لها استقلالها الذاتي. وهذا ما جعل عدداً من كبار الكتاب في الاتحاد السوفياتي. يقاطعون الاتحاد ويعملون مستقلين.

ولقد كان لاتحاد الكتاب السوفياتي، أثر كبير في الأدب الذي تكون بعد نشوئه. الكل يعترفون بأن مستوى الانتاج الادبي تخلف كثيراً. فباستثناء بعض مؤلفات مثل (الدون الهادىء) لشولوخوف وبعض أشعار وكتابات أيتماتوف وحمزاتوف وغيرهما فرضت ذاتها على العالم، تردى الانتاج الأدبي الى حد صار شبيهاً بالاعلام في بعض الحالات. ويُسأل ايليا اهرينبورغ عن السبب فيجيب: «نحن كوّنا قراءً في المرحلة الراهنة، تلي الكتابة والابداع».

أما في البلاد العربية وبقية العالم غير المصنع فدور الاتحاد، من حيث المبدأ يجب أن يكون شبيهاً بما هو عليه في الاتحاد السوفياتي. أما في حيث الواقع فالدولة المتخلفة عاجزة عن التخطيط في حدوده الدنيا. والسياسي حاكماً كان أم مرشحاً للحكم، ضعيف الشخصية الثقافية (والشخصية السياسية) عاجز عن أن يقنع الكاتب. واذا كان للسياسين تأثير على بعض الكتاب، فلأن لهم، أي للسياسين، من المكانة ما يمكنهم أحياناً من تحقيق مكاسب شخصية كبيرة للمقربين اليهم. أو لمن يضعون أنفسهم في خدمتهم. فالعلاقة شخصية وليست علاقة هيئة اجتماعية بأخرى. والعلاقة الشخصية فيها دوماً بعد عشائري. ومن ثم فان المثقفين في الدول المتخلفة، وإن كانوا على العموم ماركسيين كل على طريقته، وإن كانوا يعلنون بكل الأصوات تقدميتهم. فما برحوا في واقعهم أبناء عالم متخلف علاقته بالماركسية علاقة محاكاة أو علاقة نظرية لا تمت الى واقع كل منهم بصلة. ولهذا وحيث سيطرت الماركسية وفرضت ذاتها على جمهور ما، كما في بعض الحالات العربية، خنقت الفكر والمفكر وعملية التفكير إذ حولت الفكر الى شعارات تطبق آلياً. في حين أن المادية التاريخية دلّلت على غناها في الدراسات الاجتماعية بشكل لا يترك مجالاً للشك في قيمتها العلمية. إلا أن الفكر المتخلف يجعل الفلسفة التي يتبناها على مقياسه ويصبح العمل الأدبي الذي يكتب، صورة عن تخلف الانسان، أقصد أنه على العموم ضيق الأفق محدود الاتجاه. وهذا ما جعل الكتاب يلتزمون كلياً بالوجه الاجتماعي للفكر والأدب: فهو الأسهل تداولاً. في حين أن العمل الأدبي له مستويات اخرى يجب ايضاحها بسرعة تمكننا من فهم دور الأدب، وما يمكن للاتحاد أن يقدمه لهذا الأدب.

فالمستوى الأول هو العلاقة بين الكاتب والقارىء، والقارىء هو بعد من أبعاد العمل. العمل الأدبي، بتعبير آخر، رسالة. والرسالة تفترض مُرسِلاً ومُرسَلاً اليه وموضوع الارسال الذي ينقلنا الى المستوى الثاني للعمل الأدبي الذي هو المستوى الاجتماعي. فالرسالة ـ أو موضوع العمل ـ من وحي مجتمعنا هو الذي يستثيرها ويراقب تنفيذها. ولكل مجتمع طريقته في مراقبة الكاتب. وأقول بالمناسبة أن اتحاد الكتاب جُعِل لتنظيم هذه المراقبة، جَعْلِها منهجية واقناع الكاتب بضرورة الالتزام.

المستوى الثالث هو رؤية العالم القائمة في خلفية التأليف الأدبي والفكري. وقد قلت للتو أن رؤية المتخلف متخلفة وأضيف أن ثقافته هزيلة بائسة.

وأقول عن المستوى الرابع الذي يتجاهله المتخلفون، أن العمل الأدبي كيان ذاتي، له وجود خاص وغايته بذاته. وهذا الوجه، وهو الأهم، كثيراً ما أنساه اياه الالتزام وفلسفاته. فمقياس العمل الأدبي، جِدّته، إبداعه . . . في تصوره لعالم هو إسهام في انشاء مستقبلنا كلنا. وما قيمة العمل الأدبي إذا فقد فنيته وأصالته. أقول بشكل آخر: إن جمال العمل الأدبي في قدرته على أن يخلق عالماً جديداً، يعيش فيه الانسان ـ القارىء ـ ويجد بهجته وراحته. وبهذا المعنى أقول ان غاية الأدب في الأدب ذاته وغاية الفلسفة في الفلسفة ذاتها وأن نظرية الفن للفن التي وضعت في أواسط القرن الفائت وبالرغم مما فيها من ثغرات، هي الأصح، وحدها تعبر عنه حقيقة الكتابة. ومن المؤسف أن الالتزام والاكثار من الحديث عنه جعل منه بديهية ومن الوجه الاجتماعي للعمل الكتابي الوجه الوحيد. والذي آلمني هو أن بعضهم في وقت من الأوقات، وبسبب من موقعهم الاجتماعي، كادوا يخنقون الحركة الأدبية. وعلى أية حال فإن الالتزام والتشديد على الوجه الاجتماعي للعمل الأدبي كانا من العوامل الأساسية في تقهقر الحركة الأدبية خلال ربع القرن الفائت. إن كل فعّالية من الفعّاليات الاجتماعية يمكن أن تخضع للتخطيط المركزي باستثناء فعّاليتين: السياسة والكتابة. فالكاتب لا يكتب حقاً، حتى ولو كانت كتابته دراسة، إلا إذا كوّن عالمه بشكل مستقل عن أية نظرية سياسية أو

الدول الواعية لقوتها استخدمت الكتابة لنشر ثقافتها وسياستها

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

فلسفية أو غيرها.

وبتعبير مختصر فإن في العمل الأدبي فائضاً عن ذاته هو الذي يجعل منه فناً أصيلاً. والمأساة هي أن السياسة التقدمية استهدفت أول ما استهدفت هذا الفائض باسم الالتزام. قلت وسأقول دوماً: الكاتب ملتزم بطبيعته لأنه ينطلق من قارىء يكتب في وحيه ولأجله. قد يكون التزامه رخواً.. وقد يكون سلبياً. ومن المفيد أحياناً لفت نظر الكتاب الى ضرورة الاهتمام بالمسائل الاجتماعية.

لقد خنق الاتحاد السوفياتي الأدب ـ خطأً ـ لغاية اعتقدها أهم. أما نحن فحاولنا خنق الأدب مجاناً لوجه الشيطان باسم نظريات مجردة جعلنا منها أصناماً ونحن ندعي أنّا لا نؤمن إلا بالواقع والمحسوس.

نظر إليّ جان جينيه شزراً، وعيناه تقولان: كنت أحسبك أذكى من هذا، عندما سألته عن السبب الذي منعه من زيارتنا في اتحاد الكتاب فقد كنّا على موعد معه. ويسكت دقيقة ثم يقول بلهجة قاطعة فيها الكثير من السخرية المرّة: «أنا لا أذهب الى حيث يجتمعون ليكتبوا.. ولم يكن لي موعد مع أحد...» هذا الجواب الحاد يطرح عليّ اليوم كما بالأمس مسألة دور اتحاد الكتاب في الوطن العربي. نحن لسنا من مستوى الاتحاد السوفياتي الذي ورث عن روسيا القيصرية جيشاً من العلماء والأدباء والمتخصصين، تمكن بسرعة من مضاعفة عدده، بحيث ندعي تقليده. نحن نواجه الحداثة بدون إرث. والاتحاد عندنا مؤسسة اجتماعية مهنية، الخدمة التي تقدمها للكتاب هي نشر بعض من مؤلفاتهم في مجلات الاتحاد وضمن منشوراته. والذي لم أفهمه ولن أفهمه أبداً هو أن بعضاً من كتابنا مابرحوا يطلبون من الاتحاد ومن الدولة التي أنشأته حرية الكلام. فالدولة من حيث المبدأ هي «العنف المشروع» كما يقول ماكس فيبر. وعلى الذي يطلب الحرية لذاته ولفئته الاجتماعية أن ينتزعها من الدولة بشتى الوسائل.

إن دولة المتخلفين، يا قوم متخلفة. وهي تعرف ذاتها. فأنت تطلب منها ما ليس عندها. وما بالك إذا كانت أمام مهام تعرف كلنا أننا لسنا من مستواها وتجاه مشكلة لا قبل لنا بها. فالتضخم السكاني والاستهلاكي خلق للبلاد المتخلفة من العقد الاقتصادية والسياسية، ما مكن الاستعمار من أن يعود اليها ويستولي على مقدراتها بوسائل غير مباشرة. أضف أن على دولة المتخلفين أن تشبع جوعاً عمره قرون لدى سادتها الجدد. وهي عاجزة عن أن تضمن أحياناً للفرد العادي قوته اليومي. فالثقافة عندها ترف مؤجل الى ما شاء الله. والمضحك المبكي هو أنّا، حكاماً ومثقفين، كتاباً وأناساً عاديين، نعرف أنّا، عندما نتكلم عن الاشتراكية، نتصرف وكأننا نمثل مسرحية هي شيء وواقعنا شيء آخر. أنا لا أجد غرابة في أن تطلب الدولة من الاتحاد تأييد سياستها بيبان له ضرورته في ظرف ما. ففي زبور سيدنا داوود: «من يأكل من المذبح، المذبح يخدم» والدولة هي التي تمول الاتحاد المشكلة ليست هنا يا سادة.

المشكلة في أن يكون ثمة أدب أو لا يكون. أن يكون ثمة اتحاد أو لا يكون.

فالاتحاد، على العموم، تجميع كُتّاب، تشدهم الى بعضهم جملة عوامل منها رغبة الدولة، عطالة الفرد وجاذبية المؤسسة. أما شعور الكُتّاب بالتضامن لإنشاء كيان يرفع من شأنهم فبحدود الصفر.

والأدب بدايات، مرةً واحدة ومرةً آمل أن تكون واحدة. لقد حقق الشعر قفزة نوعية هائلة في أواسط الخمسينات مع مجلة «شعر» التي بدلت ـ أو كادت ـ جذرياً رؤيتنا للعالم وللعبارة التي تقول هذا العالم من حيث أنها ايقاع ومعنى. وتبع الأدب فكان ثمة أدب حداثة من مستوى متميز. إلا أن هذه الحركة المباركة بدأت تراوح مكانها وتتراخى منذ حوالي ١٥ عاماً. لماذا؟ المسألة بحاجة الى بحث. أود أن أشدد هنا على عاملين مرتبطين بموضوعي كان لهما أثر كبير في تراخي الحركة الأدبية، هما:

١ ـ الإلتزام الذي كان بمثابة ضريبة على الأديب أن يدفعها كي يكون مقبولاً في المجتمع.

٢ ـ الفكر الذي بدأ مع نهضتنا واعداً ثم مافتىء يتراخى ويكثر من المحاكاة والاقتباس، حتى صار أحياناً مجرد تكرار مكرور للفكر الغربي. والأدب ضرب من ضروب الفكر.

أنا لا أشك أبداً في أن اتحاد الكتاب عندنا، حيث وجد، لعب ويلعب دوراً هاماً في تنشيط الحركة الأدبية. فالمجلات والمنشورات والمكافآت دفعت بالكتابة خطوة جيدة الى الامام. إلا أن الفعل الأدبي، أي الفعل الذي به ينشىء ذاته الأديب وعالمه، فعل شخصي في خلفيته مجتمع يغذيه. هذا الفعل في جوهره مجاني، يتبرع به الكاتب لرفع مستوى مجتمعه وأمته. أما إذا سلخت الدولة شطراً من فعاليتها ورصيدها لمراقبة الكتاب ومطاردتهم، مع أنها تدعي رعايتهم، وسلخ الكاتب شطراً من وقته في التأفف والتذمر وحساب مردود كتابته... فقل على الأدب والثقافة والأمة السلام.

إن اتحاد الكتاب صورة عن الكتاب وعن الدولة التي تشرف على الكتابة. ففي مرحلة تاريخية قاسية يكشف فيها الاستعمار عن شراسته. والأمة ما تزال في بداية البدايات من تجميع ذاتها قطرياً وقومياً، فللكاتب دور هو الأول في تحقيق الوجود والتقدم للوطن العربي. إن الذي كون الامة العربية تاريخياً ليس الساسة بالدرجة الأولى ولا القادة العسكريون ولا الفلاسفة والمتكلمون... بل الجاحظ والتوحيدي وابن خلدون... الشعر الجاهلي والمتنبي والمعري. فأية مسؤولية هي مسؤولية الكاتب اليوم الذي يزعم أنه خليفة هؤلاء كلهم. تلك حقيقة يجب أن يفهمها الكاتب قبل الحاكم وإذا لم يكن في مستواها فليبحث عن مهنة أخرى. وأية دولة هذه التي تطلب من الكتاب أن يكونوا صورة طبق الأصل عن ايديولوجية هي ذاتها قلما تقيم لها وزناً في نشاطها العادي؟!

ذلكم هو ما أوحاه لي وضع الكتابة والكتاب واتحادهم اليوم في الوطن العربي.

ومن له أذنان سامعتان فليسمع. □

كان هدف الكتاب الروس الذين تكاثروا بين القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ إحداث حركة تنوير

الديموقراطية رغم النظام الدولي

برهان غليون

■ لمعرفة مصير الحركة الديموقراطية العربية في إطار النظام العالمي الجديد، ينبغي أولاً تحديد معنى هذا النظام وأصل الجدة فيه، ومعنى الديموقراطية كما هي مطروحة وكما ينبغي أن تكون في العالم العربي. ومن المعروف أن أول من طرح موضوع النظام العالمي أو بالأحرى النظر من منظار العالمية لحركة العالم ككل ومشكلاته كانت دول العالم الثالث. وكان أصفى تعبير عن هذا المفهوم الجديد هو مشروع النظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي طرحه باسم العالم الثالث الرئيس العربي هواري بومدين في الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٤. وقد كان المطروح في هذا المفهوم الجديد هو رفض الدول الفقيرة لنوعية العلاقات الاقتصادية القائمة في العالم والتي تغذي التخلف فيه، والسعي من خلال مفاوضات شاملة حول علاقات التبادل التجاري وتحديد أسعار المواد الأولية الى تغيير شكل تقسيم العمل الدولي الراهن بما يسمح للبلدان الفقيرة أن تحظى بفرص أفضل للنمو. وقد رفضت الدول الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة هذا المشروع كما رفضت من قبل مبدأ المفاوضات مع العالم الثالث على المواد الأولية بحجة ضرورة ترك قوانين السوق من عرض وطلب تحدد لوحدها نوعية العلاقات التجارية الدولية.

وبعد إجهاض هذا المشروع ذي الطابع الاقتصادي، حصلت مواجهة أخرى بين العالم الصناعي والعالم الفقير على مفهوم جديد سمي النظام الاعلامي الجديد. وكان موضوع هذا المشروع وضع حد لاحتكار البلدان الغنية لوسائل الاعلام الكبرى والاتصال وتداول المعلومات، وخلق فرص أفضل لخلق دفق حقيقي في المعلومات والأخبار في جنوب العالم المتأخر. وهنا أيضاً وقفت الدول الصناعية، والولايات المتحدة على رأسها، بقوة ضد المشروع وانتهت المعركة بانسحاب هذه الدولة الأخيرة من اليونسكو وإخراج أحمد مبو المدير السابق منه، وفتح معركة المنظمة الدولية التي اعتبرتها واشنطن ولندن أداة بيد الشيوعية العالمية وأرادت أن تتحكم بها أو تحطمها.

لكن مفهوم النظام العالمي الجديد لم يلبث أن بدل من ساحة المواجهة الاقتصادية والاعلامية وتحول الى ساحة العلاقات الجيواستراتيجية. فمع انهيار الدولة السوفياتية كقوة عظمى واعترافها بذلك، أخذ الباحثون يتحدثون عن نظام عالمي استراتيجي جديد قائم على سيطرة القوة العظمى الواحدة، أي الولايات المتحدة، بدل النظام العالمي السابق الذي كان يقوم على المواجهة بين الشرق والغرب.

وخلال حرب الخليج أعطت الولايات المتحدة وحلفاؤها لمفهوم النظام العالمي محتوى جديداً هو احترام القانون الدولي المجسّد بقرارات الأمم المتحدة. وصار الحديث عن النظام العالمي الجديد يعني التأكيد على الشرعية الدولية وعلى الدور الأساسي الذي ينبغي للأمم المتحدة أن تلعبه في العلاقات الدولية. ولا يعني هذا بالضرورة أن الأمم المتحدة أصبحت تلعب بالفعل دوراً أكبر من السابق، ولكنه يعني أن من يتحكم بالهيئة الدولية يستطيع أن يعطي لسياسته غطاء قانونياً وشرعياً مهما كان فساد هذه السياسية ولاأخلاقيتها. ولم يُكن لهذه القاعدة أن تصبح مقبولة عند الدول الصناعية إلا لأن هذه الدول قد ضمنت، مع تدهور القوة السوفياتية وانهيار مواقع العالم الثالث وحركة عدم الانحياز وازدياد حاجتهم جميعاً للدعم الخارجي، السيطرة الفعلية والمطلقة على المنظمة الدولية، أي لأنها أصبحت هي نفسها التي تصنع القانون. والجواب إذن على سؤالنا الأول حول النظام الدولي، هو أن المعنى الموضوعي الذي يجب أن يعطى لهذا النظام هو أولاً بروز نظام سيطرة القطب الواحد في العلاقات الدولية

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بدل نظام التوازن بين التكتلين الدوليين الشرقي والغربي من قبل، وثانياً سيطرة الولايات المتحدة على هذا النظام. الآن حتى نستطيع أن نجيب على سؤالنا الأساسي علينا أن نعيد طرح السؤال كالتالي: إلى أي حد تشجع السيطرة الأميركية الأحادية على نظام العلاقات الدولية، لفترة منظورة على الأقل، ازدهار الديموقراطية في العالم بشكل عام وفي العالم العربي بشكل خاص؟ وهو يستدعي أن نسأل قبل ذلك ما هو الحافز الذي يمكن أن يكون لدى واشنطن على تشجيع التحول الديموقراطي في العالم؟

الواقع أنه ليس لدى الولايات المتحدة، مثلها مثل أي دولة أخرى أي حافز على أن تبحث عن خير غيرها. فليس الإحسان والأمر بالمعروف هو المبدأ الذي يحكم العلاقات بين الدول ولكن المصالح المادية والاستراتيجية. وهذا يعني أن الولايات المتحدة كغيرها تندد بالديكتاتورية وتنادي بالديموقراطية وحقوق الانسان عندما يتفق ذلك مع مصالحها، وبالعكس تدعم الاستبداد وتدافع عنه وتضحي بحقوق الانسان كافة وبكل قوتها - كما يظهر ذلك صراحة في القضية الفلسطينية - عندما يكون ذلك في مصلحتها. وإذا كانت استراتيجية الحديث عن الديموقراطية وحقوق الانسان قد ساعدتها على تفكيك الاتحاد السوفياتي وهو الدولة العظمى المنافسة، فإن استراتيجية حماية النظم الديكتاتورية والممارسات اللاإنسانية هي التي تتفق مع الحفاظ على مصالحها المادية والسياسية، عندما يتعلق الأمر بالمناطق التي تمد فيها نفوذها كأميركا اللاتينية والشرق الأوسط. فبالديكتاتورية وحدها يمكن الحفاظ على تفكك هذه المناطق وتسهيل التلاعب بها والسيطرة عليها والنجاح بنهبها.

لكن هل يعني هذا أن الديموقراطية ليست ممكنة في هذه المناطق، أو أن الأمل ميؤوس من تحقيق أي هدف إذا لم يوافق هوى الولايات المتحدة ومصالحها؟ وقبل ذلك هل نعتبر أن النزوع الراهن نحو الديموقراطية وحقوق الانسان في المجتمع العربي تعبير عن حاجات داخلية حقيقية وعميقة أم أنه مجرد تقليد سطحي لحركة خارجية وعدوى شكلية؟

في اعتقادي أن النزوع العربي الراهن إلى الديموقراطية نابع من عمق الفشل والاحباط الذي عاشه الشعب العربي تحت الحكم المطلق، اقتصادياً ونفسياً وسياسياً واجتماعياً، أي من انهيار أي مبرر شرعي أو عقلي، وهمي أو واقعي، لاستمرار أنظمة أخفقت في كل شيء وفي المقدمة في استغلال الطاقات المادية والسياسية والبشرية الهائلة التي يزخر بها الوطن العربي، وقادته من خلال سياسات التبذير والفساد والتهريب والبحث المجنون عن المصالح الفردية والأنانية، دون مراعاة من أي نوع للمصلحة الوطنية الجماعية، إلى المأزق الخطير الذي يتخبط فيها الآن. إن النزوع إلى الديموقراطية ينبع من الحاجة العميقة والساحقة لتغيير السياسات ورجالات الحكم والنخب والاستراتيجيات وأنماط السلوك والعمل اللاعقلانية واللاأخلاقية التي قادت إلى الوضع - الكارثة الذي نعيشه اليوم، والذي يتجسد في شلل الإرادة الوطنية أمام مشروع الاستيطان والاستعمار اليومي والعلني والسافر للأرض العربية في فلسطين المحتلة، بمثل ما يتجسد في الافلاس الاقتصادي وانعدام آفاق التنمية والتقدم، مع كل ما يعنيه ذلك من احتمالات الانفجار والانهيارات الداخلية. إنه ينبع من الإدراك العميق لفساد السلطة المطلقة وحكم الحزب والعصبة والعائلة وانحطاطها وتعفنها.

فعندما يصبح إطلاق النار على الشعب هو الرد الوحيد للسلطة السياسية، أي سلطة سياسية، فهذا يعني أنه لم يعد هناك ما يربط بين الشعب والحكم الذي من المفترض أن يمثله. ولم يعد هناك أي علاقة ولا إمكانية حوار أو تفاهم أو مصلحة مشتركة. وأكثر من ذلك ضياع الشرعية السياسية، التي غالباً ما يغطي الحديث عنها، مأساة أكبر من ذلك بكثير. يشكل هذا السلوك أعظم ترجمة للقطيعة المرعبة ما بين السلطة والمجتمع وتلاشي قانون السياسة كقاعدة للتعامل داخل المجتمع وبين أطرافه المختلفة، وبالتالي زوال الصفة السياسية عن الحكم، تلك التي تجعل منه تعبيراً عن اجتماع مدني، وتحول هذا الحكم الى سيطرة عنيفة حيوانية. وهذا يعني أيضاً تحول السلطة القائمة الى سلطة أجنبية، لا يعني إطلاق النار على الشعب بالنسبة اليها إلا القيام برد فعل عفوي أي غريزي للدفاع عن نفسها وحماية مصالحها الخاصة والشخصية.

لا شك أن النظام الدولي الجديد بقدر ما هو نظام أميركي سوف يزيد من فرص تدعيم الحكم الديكتاتوري في العالم العربي أكثر مما كان عليه الأمر في الماضي. لا بل يمكن القول إن هذا النظام وطرق تعبيره عن نفسه في منطقتنا قد جاء ليدعم عملية إجهاض الكفاحات الديموقراطية التي بدأتها الشعوب العربية في كل الأقطار تقريباً من بداية الثمانينات والتي تجسدت في العديد من الانتفاضات الناجحة أو المخفقة.

النظام الدولي الجديد، بقدر ما هو أميركي، سوف يزيد من دعم الحكم الديكتاتوري في العالم العربي

ولا شك عندي في أن إجهاض عملية التحول الديموقراطي التي جعلها إخفاق خطط التنمية وتبدل الظروف الدولية وتفاقم الأزمة الاجتماعية، مهمة عاجلة وحتمية ولا بديل لها منذ مطلع هذا العقد، هو الذي يفسر الوضع الراهن وغير المحتمل الذي يجد المجتمع العربي نفسه فيه. فقد أدى هذا الاجهاض الى تمديد أجل سيطرة اجتماعية فاشلة ومحبطة ومهزومة فقدت ثقتها بنفسها أو بشعبها، كما فقدت مبرر وجودها كقيادة اجتماعية، ولم يعد لديها أية سياسات حقيقية سوى تعظيم ثرواتها ومراكمتها. فقد استطاعت المجموعات الحاكمة، لقاء تعديلات شكلية في الوجوه أو في المظاهر، أن تعمل على تثبيت الأوضاع الفاسدة والدفع بسرعة في اتجاه الانهيار الاقتصادي بسبب حرمانها البلاد من القيادة الوطنية والحكيمة التي كانت بأمس الحاجة اليها لمعالجة الأزمة التي خلفتها سياساتها السابقة اللاعقلانية. لقد أدى إجهاض التحول الديموقراطي، إلى تحويل هذه السلطة القائمة، التي كانت أساساً سلطة شمولية ومطلقة، إلى سلطة طغيان مؤبد دون أن تكون هناك أية آلية أو أمل في تغييرها أو تبديلها أو محاسبتها. وليس من المؤكد أن مثل هذه السلطة التي تسأل ولا تُسأل، وتحاسب ولا تُحاسب وتطلب ولا تقبل أن يُطلب منها، أي التي أصبحت في إطلاقيتها وتعسفها ما فوق سياسية وما فوق قانونية بل شبه إلهية، ليس من المؤكد أن مثلها قد وجد في مجتمعات أخرى في العصر الحديث. إن بنية من هذا النوع تعني أن السلطة تجاوزت ماهيتها كوظيفة اجتماعية كي تتحول إلى جائزة أو منافع تعطى للمتغلبين والقاهرين، وتفقد من ثم الحد الأدنى من الشعور بالمسؤولية الوطنية والجماعية ومن الأخلاقية الاجتماعية والمدنية اللتين لا يمكن لسياسة أن تقوم بدونهما. وهكذا تحولت السلطة من وسيلة لتنظيم حياة الجماعة وتنمية مواردها إلى أداة لتفتيت هذه الجماعة وتخريبها وإفسادها، أي إلى الغاء السياسة

نفسها. لقد أصبحت العدو الأول للمجتمع وللاجتماع البشري. وفي هذه الظروف كان من الطبيعي أن تتحول الدولة التي تسيطر عليها إلى نوع من العصابة المنظمة.

لكن هذا لا يعني أبداً أن العالم العربي قد فقد الأمل بالتحول الديموقراطي. بل إن العكس هو الصحيح. فالدعم الجديد الذي يمثله النظام العالمي الأميركي للنظم الديكتاتورية لا يستطيع أن يغير شيئاً من حقيقة الانهيار المعنوي والمادي الذي تعيشه، ولا أن يضفي الشرعية على ممارسات لاإنسانية ولاأخلاقية متفاقمة. وسوف يضعف الاعتماد المتزايد على الخارج من أجل الاحتفاظ بالحكم، بشكل أكبر، الأسس السياسية لهذه النظم. وكل شيء يشير إلى أننا في صدد الدخول في حقبة جديدة من تاريخنا السياسي المعاصر، وأن الحقبة القادمة سوف تشهد التصفية المستمرة والنهائية للنماذج الماضية. لقد أعلنت أزمة الخليج عن موت عالم كامل بقيمه وأنماط سلوكه وممارسته وأهدافه ووسائل عمله. والمسألة الأساسية المطروحة هي بلورة النموذج الوليد ورعايته. وهي ليست بالمهمة السهلة ولا البسيطة، ولكنها ليست مسألة اختيار. إن التغيير والاصلاح وبلورة قاعدة سلمية لتداول السلطة وفرض الأخلاقية الوطنية على ممارسة المسؤوليات العامة، وقطع دابر الفساد الذي ينخر في معنى الحياة السياسية ذاتها، وهي الأسلوب الوحيد لتنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المدنية التي ترفض أن تنحط إلى مستوى الحيوانية، كل ذلك لابد أن يفرض نفسه، من خلال الصراع والمعاناة واكتشاف أن الهمجية كنمط للعلاقات الاجتماعية قد تساعد البعض على الاثراء وتحسين أوضاعه الاجتماعية ـ على حساب الآخرين، لكنها لا يمكن أن تتحول مهما حصل ـ والنظام السوفياتي شاهد على ذلك ـ إلى قاعدة مقبولة وفعالة لتنظيم الحياة الانسانية. وإذا كانت المجتمعات لا تزال ـ تحت وقع الضربة الأليمة ـ في حالة من الحيرة والذهول، فإن استمرار الوضع على ما هو عليه لا يمكن أن يقود إلا إلى تجديد حركة التمرد والانتفاضات العامة والدموية.

والخلاصة إن الكفاح من أجل الديموقراطية في العالم العربي لن يتوقف سواء كان النظام الدولي محبذاً أم معادياً له. لأن هذا الكفاح لا يتوقف على رغبة خارجية ولكنه ينبع من إرادة الحياة ذاتها والرفض المطلق عند كل الشعوب والأمم للاستسلام للانحطاط والموت. ولكن ما ينبغي أن نؤكد عليه في هذا المجال بالنسبة للمثقفين والنخبة الاجتماعية والسياسية عامة، هو أن الديموقراطية سوف تبقى حلماً مستحيلاً بدون التضحية. فلا يمكن لنا أن نصل إلى أي هدف جماعي إذا كان كل فرد يعتقد أن احترام العدل والمساواة والقانون والكف عن الانتهازية والتمسح بالسلطات الرسمية ينبغي أن يفرض على الآخرين لا عليه هو نفسه. أو أنه لن يقبل بأن تنطبق عليه قاعدة المساواة والندية والتخلي عن الامتيازات الشخصية وتكتيكات التعامل والانصياع والخضوع التي تقتضيها، إلا بعد أن تطبق على الغير. إن الديموقراطية لن تصبح نظاماً سياسياً عندنا قبل أن تتحول بحق إلى ثورة أخلاقية يشعر من خلالها كل فرد أنه عضو مؤسس لها، مقصود ومسؤول، وليس تابعاً ولا مقلداً، أي عندما يشعر كل فرد أنه لا يخضع نفسه لقانون المساواة والحرية والعدل، إرضاء للغير أو انتظاراً لمكافأة أو سعياً وراء مصلحة شخصية، ولكن ايماناً واقتناعاً بأنها الطريق الصح والمخرج الوحيد الحق. □



انهيار النظرية أم الحلم؟

يوسف مقدسي
كاتب من سورية

■ من كان يصدق ان نهاية القرن العشرين ستشهد انحسار الاشتراكية بدل انتصارها على الرأسمالية.. لا أحد كان يصدق خاصة أولئك الحالمون بأن الرأسمالية ستدفن نفسها بيديها عندما تفقد القدرة على حل تناقضاتها المتفاقمة.. وعلى الأثر يولد البديل الذي لم يعد ينظر اليه كفعل انساني يجسد ارادة التغيير وانما كحتمية آلية تقود الى الخروج من النفق المظلم الى تلك اليوتوبيا العالمية التي جسدتها لأول مرة كومونة باريس. وكان من نتيجة ذلك حالة من الاسترخاء بانتظار مجيء المخلص لدى من نصبوا خيامهم في طريق المجرة!..
وحالة التهام شرهة لحليب بقرة الدولة التي كانت تزداد هيمنة وقوة على حساب الذين تحولوا الى أرقام في خلايا الآلة الاسبرطية.. وكانت أزمة الصواريخ الكوبية محكاً تاريخياً لاختبار القوة ولصلابة الأيديولوجيا..
ولكن تلك الأزمة كشفت معايب وافرازات نتائج سلبية انعكست على سبحة العالم الثالث الذي بدأ يشهد انفراط عقده عبر انهيارات سياسية ابتلعت كل الشعارات الرنانة التي ترافقت مع ولادة أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية الجديدة. فهل أدرك المنظرون العقائديون الأسباب العميقة لتلك المتغيرات.. وحذروا من مغبة تجاهل التيارات «البديلة» التي كانت تتفاعل داخل المجتمعات. روجيه غارودي مثلاً دعا الى تجاوز مقولة الصراع الطبقي، واستقراء المعطيات التي توفرها التكنولوجيا لتطور المجتمعات.. مفكرون آخرون بنوا حساباتهم على أساس ان تفاقم الصراع على السوق سيعجل من عملية التحول التاريخي. وهناك من وضع رأسه على وسادة الطوطم الأكبر بانتظار مجيء بقية القطيع الضائع. وهناك من وجد في كسر سياج يالطا بالقوة استمراراً للمرحلة التي أعقبت اسقاط النازية وفرض ميزان قوة جديد تحت المظلة النووية..

وفي ميادين الصراع المنتشرة من الشرق الأوسط الى موزامبيق ونيكاراغوا.. وافغانستان بدا الطوطم الأكبر في لحظة البيريسترويكا فزاعة من طين بدأت بالتشقق مع جفاف النسغ الأيديولوجي، وعدم القدرة الاسبرطية على حسم الصراعات.. وعبر تشققات الطوطم.. بدأ لحن ديموقراطية أثينا القديمة يعزف محذراً من محرقة السلاح النووي لكن الأزمة كانت أعمق.. حيث طالت الحلم الذي لم يتجسد بعد قرابة قرن من التضحيات على مستوى الفرد والجماعة.. فهل المسألة تنحصر فقط في الخطل الناجم عن سوء التطبيق.. وهل النظرية بريئة من كل خطأ؟ وهل الأيديولوجيا تنفي الديموقراطية.. أو تلغيها عند الممارسة. ان المشكلة بدأت عندما حدث الطلاق بين الذين أرادوا بناء الدولة.. وبين الذين أرادوا تصدير الثورة لتشمل العالم بأسره.. وكان النصر حليف الذين أرادوا بناء الدولة التي سرعان ما تحولت الى طوطم مقدس.. كل الامكانات مجندة لخدمته وحمايته وترسيخ جذوره بل وتقديم الأضاحي تعبيراً عن الولاء له ومن أجل الحصول على شهادة حسن سلوك منه. وكان من نتائج ذلك ابتلاع الدولة للثورة، وافتراس كل من يفكر خارج العقلية الصنمية التي حلت محل الأيديولوجيا التي مزقت وأفرغت تدريجياً وأحياناً بقسوة من مضمونها الدينامي والديموقراطي..

وتلك الحتمية الميكانيكية حاصرت الفرد وصادرت منه ارادة التفكير والابداع.. وترافقت تلك المرحلة مع ظاهرة ما سمي بالانحراف وبعمليات التطهير الفردية والجماعية.. كأن محاكم التفتيش في القرون الوسطى استيقظت مجدداً على يد الجدانوفية.. التي لم تترك مساحة للحلم خارج الكمامة التي توضع لمن يدور حول عمود ثابت. وبدأت الخيارات تتناقص.. وتتلاشى ليجد الانسان نفسه أمام وضعين لا مخرج لهما أو بينهما.. فاما أن يبيع جهده في سوق النخاسة واما أن يبيع حلمه للطوطم الأكبر الذي بنى حوله أسواراً حديدية تجرى داخلها طقوس سرية هي أبعد ما تكون عن حلم ليرمانتوف الرومانسي في تكوّن البطل الملحمي أي الشعب الذي وجد نفسه يجر المركب القدسي على ضفاف الفولغا بالحبال التي تنغرس في لحمه.. وليس هناك من يسمع كالحوذي الذيّ صوره تشيكوف وهو يبث همومه لحصانه. ومن ماياكوفسكي.. الى سولجليستن وزيفاكو وأحزان غوركي في رحلته الأخيرة الى أوروبا في الثلاثينات كان السؤال يكبر:
- أين أنا في هذا التيار الكبير.. وهل حلمي يتوقف عند الطوطم فقط..

وكانت ثمة أغنية تنشد في الصدور.
«شيء جميل أن نبني المصانع والجسور.
شيء جميل أن نبني البيوت ونجمع غلال السهوب.
شيء جميل أن يرتدي الأطفال الثياب الدافئة.
ولكن الأجمل أن يكون لنا مكان في العرس الكبير قبل أن نرحل كغاغارين».

*

والمهم الآن أين يقف العالم الثالث الآن؟ هل استفاق من حالة فقدان الوزن؟ وهل يقدر على ايجاد خياره بنفسه خاصة إذا مسك بزمام خاصيته؟ نحن العرب متهمون في كتاب لورنس «أعمدة الحكمة» اننا غير قادرين على تخطي مرحلة الحس.. فهل نحن كذلك.. أم ان ثمة مستقبلاً جديداً يولد مع شروق الشمس على غرار مراحل تاريخية لم نكن فيها شواهد بل كنا صانعي عصور. □

نهاية الأرب في معرفة فالاشا العرب

نصّ رواية أخرى للفانتازيا اليعربية

عبد الحميد الخلف الابراهيم

■ وفي رواية أخرى ـ تُخالف رواية «الناقد»، ان فالاشا[1] العرب المنشورين في كل أنحاء الدنيا أصابهم هلع شديد ما عليه من مزيد، حين علموا ان تلك الدويلة المزعومة نفّذت (عملية موسى) فنقلت الفالاشا اليهود من بلاد الفيل إلى (ما يسمى) إسرائيل.

ويقال: إن الفالاشا العرب رتّلوا عند ذلك بصوت جماعي خائف: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل)؟؟

وجاء في إحدى المخطوطات التاريخية ـ التي لم يطّلع عليها الاستاذ محيي الدين صبحي لأنه لا يمر بالمكتبة الظاهرية ـ ان الفالاشا العرب أصيبوا بذلك الرّعب لأنهم علموا علم اليقين، أن العزة القوميّة لدى أبناء جلدتهم من القحطانيين والعدنانيين وبقية السلف الصالح سوف تستيقظ بعد تلك العملية الشيطانية كما استيقظت في الأعوام المباركة (عام الفيل وعام ١٩٤٨ ومشتقاته) وسيؤدي الأمر حتماً إلى اعلان الجهاد المقدس والنّفير العام على إيقاع نشيد (بلاد العرب أوطاني) لاستعادة الفالاشات العربية أسوة بالفالاشا الحبشيّة والفالاشا الروسية وبقية الفالاشات الماركسية التي انفرطت وحدتها البروليتارية فألغت شعارها الطبقي القديم (يا عمال العالم اتّحدوا) ورفعت بدلاً منه شعاراً أممياً جديداً يقول ـ وعمر السامعين يطول: (لا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم).

ثم إن اولئك العرب المهاجرين رأوا في ما يراه النائم، ان المسؤولين العرب دعوا بعد استيقاظ عزتهم القومية إلى اجتماع عاجل لتدارُس الأوضاع فعقدوه في مقر الجامعة العربية التابعة لحلف شمال الأطلسي، ووضعوا خطة محكمة لاسترجاع أبنائهم المنفلشين وضمّهم إلى الملايين من إخوانهم الذين سيخوضون حرب التحرير الشعبية. . وقد أُعدّت لهذا الغرض الذي لا مندوحة عنه طائرات عربية عريقة ماركة عبّاس بن فرناس وعباس محمود العقاد وعباس الزين[2]. وزوّدت هذه الطائرات بوحدات خاصة من الحرس كي تنقضّ في ليلة ليلاء على أوكار الغدر والخيانة والهجرة والجوازات، لتحرير أبناء العروبة في كل أنحاء المعمورة من غربتهم المريرة التي طالت كثيراً.

وعلى غرار ذلك اجتمع الفالاشا العرب في مفالشهم البعيدة وانهمرت من أعينهم الدموع الغزيرة خوفاً من كابوس العودة الذي أطبق عليهم. . فالتفوا حول بعضهم في حلقات منتظمة الاصطفاف على طريقة نساء الأرياف في مآتم الأشراف، وراحوا يضربون صدورهم ويندبون حظوظهم ويعصرون بطونهم. . وفي هذا دلالة ساطعة على وحدة العادات والتقاليد كما ورد في المنطلقات النظرية للأمة العربية.

أما نساء الفالاشا العرب من الأعجميات اللواتي تزوجْنَهم في غربتهم على سنّة الله ورسوله أو بدون سنّة الله وبدون رسوله، فقد انقسمن قسمين متوازيين لا يلتقيان مهما امتدا. إذ رحّب القسم الأول باحتمال الجهاد الاسلامي المقدس وندّد القسم الثاني باحتمال النّفير العربي العام. وهذا الترحيب والتنديد يؤكد فحولة أولئك العرب المغتربين وأصالتهم القومية وحفاظهم الشديد على تراثهم الغالي، إذ نقلوا عدوى التصفيق والترحيب وحُمى الشّجب والتّنديد إلى ما ملكت أيمانهم من الأجنبيات عن طريق الجماع كما ينتقل مرض الإيدز ـ والعياذ بالله ـ من بعضهن إلى بعضهم أو من البعض إلى البعض خلافاً لتعليمات مجمع اللغة العربية الذي يؤكد ان (بعضاً) لا تُعرَّف وإن عرّفها البعض.

أما القسم المُرحِّب من كنّات العروبة المستورات، فقد كن يحلمن

بالعيش ليلة أو ألف ليلة في عالم شهرزاد وبساط الريح ومصباح علاء الدين وعلي بابا ومطعم الكمال. . .

وأما المندّدات فقد كن مقتنعات بالدعايات المغرضة التي تقول - زوراً وبهتاناً وظلماً وعدواناً - إن الشرق العربي فقد بكارته منذ زمن بعيد وتحوّل إلى عالم مستبد يمارس الإرهاب الوطني والدولي. . وهن لا يرغبن في العيش ضمن بلاد لا تلتزم بالنظام العالمي الجديد واتفاقية جنيف الرابعة وقرارات الأمم الأميركية المتحدة وأمينها العام السابق بيريز دي كويلار قدّس الله سره العزيز وشفته العليا وأسكنه فسيح جنّاته بعد عمر طويل إن شاء الله. . . ويقال: إن بعضاً من أولئك الكنّات اللواتي يرفضن العودة إلى بطاح الجليل وكثبان النقب وقمة الكرمل ومقديشو وجزيرة بوبيان. . . يخشين على أزواجهن ان يتخلّوا عنهن متى وقعت أعينهم الفارغة على بنات أعمامهم اللواتي ينتظرنهم منذ العصر الجاهلي والله أعلم.

أمّا الفلاشا العرب أنفسهم فقد وقعوا هم أيضاً في فخّ الاستماع لما تقوله الدوائر المعادية لعروبتنا وديننا من مستشرقين ومستغربين ومستشملين أغاظتْهم الشمائلُ العظيمة لحكوماتنا الخالدة، فراحوا يحطّون بين الظُّفر واللحم ويدخلون بين الحمار وذيله، وبين الجاموسة وصاحب الجاموسة، وينشرون بين عرب المهاجر والمنافي أن تلك الحكومات الصالحة التقية تأخذ المذنبَ بالمذنب وتأخذ البريءَ بالمذنب وتأخذ البريءَ بالبريء، وتؤدّب مواطنيها الأشرار والأطهار آناء الليل وأطراف النهار.

وقد حرصت هذه الدوائر الآثمة على ترويع فلاشانا إذ ألقت في روعهم أن كثيرين من أُخوتهم وأعمامهم وأخوالهم وأصدقائهم وزملائهم وجيرانهم وجيران جيرانهم وآخرين لا يعرفونهم، قد وُضعوا في سجونٍ صحراويّةٍ مجهولة الإقامة لا يعلم أسرارها إلا اللهُ والرّاسخون في العلم. وادّعت هذه الدوائر كذباً وبهتاناً أنّ حكوماتنا الوطنية المنتخبة قد منعتْ ذوي المساجين المساكين من زيارتهم وحرّمت على هؤلاء (الذوين)[3] رؤيتهم. . عدا بعض الاستثناءات البسيطة التي تمّتْ في الظلام الدّامس دون علم السّاهرين على أمن الوطن وأمن المواطن، وذلك بعد إخضاع الزائرين لفحص شامل وبعد أن دفع أولئك الزائرون بالتي هي أحسن. .

وأضافت الدوائرُ المُغرضة: إن كثيرين ممن ذهبوا إلى بيوت خالاتهم قد فُقِدَتْ آثارهم، فاستخرج أهلوهم شهاداتٍ بفقدانهم ليستطيعوا التصرّف والعيش بتركاتهم، قبل أن تستولي عليها لجانُ الاعتداد المُشكّلة من بعض المتنفعين الأشاوس.

وكلُّ هذا كذبٌ وباطلٌ وزورٌ فقد تبيّنَ بعد التحقيق المُحايد أن السُّجون الوطنيّة ليست مفتوحةً لكلِّ من هبَّ ودبَّ، فهي لا تستقبل في الغالب إلّا صنفين من المتهمين، يشمل الصنفُ الأوّل المصابين بفتور وطني مُعدٍ يتجلّى من قلّة اكتراثهم بالأغنيات المصيرية وعدم إقبالهم على المهرجانات الشعرية التاريخيّة. . ويقتصر الصّنف الثاني على المصابين بتهمةٍ جغرافيةٍ خطيرةٍ هي - والعياذ بالله - تهمة الولاء للنظام الفاشيّ في (جيبوتي)، فهذا النظام الجوليديّ وضعَ على عاتقه مهمّة تحقيق الوحدة العربية وراح يوزّع منشوراته الثورية على الجماهير المنتظرة بفارغ الصبر يوم وحدتها الموعود، بعد أن تحققت لها الاشتراكية العلمية والحرية الكاملة (حريّة الوطن وحريّة المواطن). والأنظمة العربية المباركة ليست أقلّ من نظام جيبوتي إيماناً بالوحدة الاندماجية لذا وقفت له بالمرصاد، وصمّمت على أن يكون لها جميعاً شرفُ المشاركة في تحقيق أمنية الجماهير الشعبية المناضلة. . ولا يحقّ لنظامٍ واحدٍ احتكار هذا الثّواب العظيم.

والحقُّ أنّ كل ما ذكر آنفاً من أقاويل باطلةٍ كان محاولةً آثمة فاشلة للنيل من سُمعة الأمّة وحكوماتهاالرّشيدة، وهذه الاتهامات الباطلة إن صحت في حقّ حكوماتنا فإنها هي من حسناتها لا من سيئاتها. فأيُّ حرصٍ على الناس أكبر من تعليمهم أصول الطاعة التي تحفظ للمرء كرامته وتقيه شرّ الانحراف عن جادّة الصّواب والوقوع بين أيدي الرّفاق (رفاق السّوء). وأيُّ اهتمامٍ بالمواطنين أكبرُ من تربيتهم التربية الوطنية القومية الاشتراكية في مواجهة القوى الامبريالية وربيبتها الصهيونية العالمية.

ثم إنّ حكوماتنا العريقة تحتفظ بالأصالة العربية فهي تلتزم التزاماً قومياً شاملاً بالنظام العشائري العربيّ الذي يُدرَّس في جامعات أوروبا نظراً لأهميته. وهو يقضي بأخذ الثأر من أحد أفراد القبيلة غسلاً للعار واحتراماً لعراقة التقاليد التي توارثتها الأمة صابراً عن صابر. . .

وأيُّ ضررٍ في أن يكون المرء (أو المرأة) مطلوباً للعدالة بتهمة القرابة قرابته لسجين مظلوم أو التقاء النسب بينهما في الجدّ التاسع أو التاسع والتسعين أو أي جدٍ قبل آدم رحمه الله؟ ثم إن هذا المطلوب مطلوبٌ للعدالة والعدالة مضمونة ولا تأخذ من مطلوبها إلّا بعض رزقه أو مصدره أو مقداراً قليلاً من كرامته التي لا تتجزّأ أو بعضاً من سنيّ عمره الطويل. . وما من أحد يجهل أن المطلوب الذي ذكرناه آنفاً مطلوب مع عشيرته كلها ومع أخواله إذا كان أخواله ليسوا من أعمامه وهذا تأكيد لنظرية التكافل الاجتماعي في الاسلام والله تعالى قال في القرآن الكريم خمس مرّاتٍ فقط: (ولا تزرُ وازرةٌ وزرَ أُخرى) ولم يقل أبداً: ولا تزر عشيرةٌ وزر أبنائها. . وهذا كلّه يؤكد التزام الحكومات القحطانية والعدنانية والبترولية ودول الملح بالديانات السماوية وقيمها الأخلاقية كما قال غبطة البطريرك. . . السابع (مطران عربستان، نسيتُ اسمه فهو لا يظهر في مسلسلاتنا إلّا في عيد الميلاد المجيد) وكما أثبت غبطة الشيخ الفقيه محمّد رجب السيوطي في الوصلة الغنائية التي يعزفها أسبوعياً بعد نخْرة الأشبار[4].

وبعد كل ما ورد أعلاه من ردود على أباطيل فانتا والحق يقال لا نفهم رَفْضَ الفلاشا العرب عودتهم إلى أوطانهم التي ترعرعوا فيها، وخسرانهم المبين لحصّتهم من النِّعم التي يرتع فيها إخوانهم في البلاد الواسعة التي تمْتَدُّ من المحيط الى الخليج، كما لا نقرّهم على دعوى البقاء في بلاد الغربة لتأليف لوبي عربي في جزر القمر وسيراليون وكوالا لمبور والأرجنتين، ضد اللوبي الصهيوني في موسكو وواشنطن ولندن ومنظمة العفو الدولية والصين. ذلك لأن تكوين اللوبي العربي في البلاد العربية أجدى منه في بلاد العجم والواق واق. .

هذه هي نهاية الأرب في معرفة فالاشا العرب، أما ما جاء في (فانتازيا يعربية) فيدحضه أن مصطفى العاني نفسَهُ كتب في العدد (١٣٩) من مجلّة (المعرفة) الصادرة في بلاد الشّام يوم كان الأستاذ محيي الدين صبحي نفسه رئيسَ تحرير فيها في سبعينات القرن العشرين كَتَبَ افتتاحيةً توزعت على أول العدد وآخره هاجم فيها الدكتور سهيل ادريس لأنّه فتح أبواب (الآداب) للهجوم على عبدالناصر فمتى تمّت (عودة الوعي) إلى هذا العاني عافاه الله؟؟؟؟؟ □

(١) فالاشا: تلفظ بألف مد بعد كل حرف من حروفها الأصلية (فلش) لتوافق اللسان الذي مازال عربياً رغم آثار العدوان، انظرها في (المُعرّب) للجواليقي وإذا لم تجدها فلا تبحث عنها، وهي تُجمع على (فلاشات) جمع مؤنث سالم كما قال النحوي العربي الكبير نفطويه في إحدى مقولاته المتعددة الجنسيات وهنا الجمع كما يلاحظ ينال من رجولة الفلاشا العرب وحبّذا لو قيل: (فالاشون) بالرفع و(فلاشين) بالنصب والجر.

(٢) عباس الزّين: هو ابن المناضل الكبير (زينهم السماحي) الذي تهتف باسمه الجماهير العربية في الأعراس الوطنية فتقول: (زين.. زين.. مكحول العين... الخ).

(٣) ذوين: هي نفسها (ذوو/ذوي) وقد جاءتها النون الساكنة من أحكام التجويد ومن الأنين الذي يصاب به ذوو المساجين عندما لا يعرفون شيئاً عن تهمة مساجينهم وأماكن سجنهم وهو جهل فظيع لن تعرف طعمه الحامض إلا إذا أصبحت (ذوين) لا سمح الله.

(٤) نخرة الأشبار: زلّة لسان وقع فيها مذيع أردني شقيق والابدال كما قلنا مسموح (راجع سيبويه) ويمكنك أن تلفظها (خبرة الأشنار) أو (نبرة الأشخار) أو (شخرة الأنبار) أو أي شيء آخر، فهي تحوي كل شيء عدا الأخبار.





عن الكتابة الاباحيّة

عالية محمد شعيب
الكويت

■ هناك كتّاب يبدأون من الأسفل، ويبقون في الأسفل. يحشرون رؤوسهم بين فخذي امرأة ويستقرّون هناك. يسمّون ما يكتبونه أدباً، ثم يمشون في الحياة مرفوعي الرؤوس يطالبون الجمهور بالتصفيق والنّقاد بالمديح. يعتقد هؤلاء أن الفوز بلقب كاتب لا يكون إلا من خلال فخذي امرأة، وباستخدام لغة إباحيّة.. يظنون أنهم عن طريق البذاءة يمكنهم تحقيق الحداثة، وطرق باب العالميّة.

لسنا هنا بصدد تفسير أو تحليل مفهوم الحداثة في الأدب، إنما نريد رفع المطرقة على رؤوس الذين اعتقدوا وصدّقوا أن الإباحيّة هي الطريق المؤدّية للحداثة، وأن الكتابة ما بين فخذي امرأة هي تذكرتهم للانتشار وللعالميّة. نود أن نقترح الأسباب التي يمكن أن تمثّل قوّة داخليّة تدفع الكاتب لكتابة من هذا النوع، كما نود أن نسلّط الضوء على موقف القارىء المواعي، والساذج. وسوف نطرح مفهومنا الصحيح عن الكتابة حول الجنس، وتوظيفه لخدمة العمل ككل.

نحن بصدد تحليل موقف الكاتب ـ أو الكاتبة ـ الذي يمتهن عن وعي الكتابة الإباحيّة. نفهم أنه فرد يتوق للبذاءة، ذو حس ضعيف، وروح قزمة. فرد يجعل شهوته تحركه وتملي عليه مفردات تسيء للقارىء وتخدش حسّه، ويبقى مستوى عمله أقل بكثير من طموح القارىء وإمكانياته.

لكن، ماذا نقصد بالكتابة الإباحيّة؟

هي الكتابة التي تنبع من شهوة الكاتب لإشباع حاجته للبذاءة. يهدف من خلالها التعبير عن شهوته وتوقه مستخدماً كل الطرق والوسائل والمفردات اللازمة، مُفسحاً المجال لشهوته تلك بإملاء الكلمات عليه.

الكتابة الإباحيّة هي الكتابة عن الجنس من أجل الجنس ويهدف إشباع الكاتب جنسياً. وهي في رأينا كتابة لا تمتّ للأدب بصلة، إذ غالباً ما تكون كتابة فارغة هشّة، لا تحتوي فكراً ولا تطرح موضوعاً يمثّل نية متماسكة لعمل أدبي. الكتابة الإباحيّة كتابة فارغة في قالب برّاق من الألفاظ البذيئة. باستطاعتنا أن نصفها ككتابة تمثّل حالة مرضيّة يعيشها الكاتب، فهو أثناء كتابة من هذا النوع إما أن يكون بحاجة لإثارة جنسيّة يشبع فيها حاجته للجنس، أو أن يكون قد مارس الجنس فعلياً أو بصدد ممارسته، والغرض من الأدب أرقى بكثير من هكذا حالات. إذ لا بد أن يكون الهدف من الأدب، الأدب نفسه، وتوظيف كل العناصر الأخرى لتحقيق هذا الهدف كما سنرى لاحقاً

فئة تمثّل كتاباً يدركون أنهم لا يمتلكون الموهبة اللازمة للكتابة الأدبية، على أنواعها (والموهبة ملكة لا يمكن للفرد تعلّمها أو اكتسابها بالخبرة أو بالوراثة). والكاتب الذي ينتمي لهذه الفئة يعلم أنه لا يمتلك موهبة الكتابة، لكنه يحلم بلقب كاتب ويصرّ على اكتساب هذا اللقب بشتى الطرق الممكنة. فيلجأ للكتابة الإباحيّة اعتقاداً منه أنه يحقق عنصر الإبهار لدى القارىء ويجذبه نحو أعماله، واعتقاداً منه أن مثل هذا القارىء لن ينتبه إلى خلو العمل الأدبي من الموضوع أو الفحوى أو الحوار الغني أو الحبكة أو الإبداع. وهو على حق، إذ أن القارىء الساذج سيكون فريسة سهلة لهذه المصيدة.

إذن النوع الأول، هو كاتب لا يمتلك موهبة الكتابة، ومُدرك عن وعي لذلك، يلجأ للكتابة الإباحيّة متلذّذاً بالتفاصيل البذيئة، متفنّنا في جعل خياله يسافر لأبعد الحدود، معتقداً بذلك أنه يسبّب صدمة إبهار للجمهور فيستفزّه في إكمال القراءة، يذهله بجرأته، ويجعله بذلك ينحني له باحترام مُصفّقاً.

ولا ننكر أن بعض الكتّاب نجحوا في جعل الجمهور يصفق لهم واكتسبوا لقب كتّاب. ولكن من قبل جمهور السّذج وليس المثقفين الأذكياء، وهناك فرق.

أما النوع الآخر من هؤلاء، فهم كتّاب جيدون أو أقل، أو ممتازون، لكن المشكلة أنهم يلجأون لتطعيم أعمالهم بألفاظ بذيئة تحقيقاً لعنصر الإبهار. أو اعتقاداً منهم أن الكتابة الحديثة أو المعاصرة تستلزم ذلك، وأن لا كتابة ناجحة إلا من خلال فخذي امرأة. المأساة في حالة هؤلاء أن أمرهم مفضوح من قبل القارىء والناقد الذكيين. إذ تبدو تلك الألفاظ وكأنها حُشرت قسراً، مثل ورقة قُصّت بعناية ولصقت بحيث لا تبين، لكن العين النافذة باستطاعتها تبيّن ذلك غالباً، لأنها قضيّة حس وإيقاع نفسي. يكون اتجاه العمل في توازن ينسجم مع حسّ القارىء، لكن تظهر كلمة أو لفظ ما نشازاً، فيضطره الايقاع النفسي لدى القارىء، إلى التساؤل: «ما ضرورة هذه الكلمة؟».

يعتقد الكاتب من هؤلاء، أنه بتبنيّ الكتابة الإباحية إنما يتجاوز ذاته. بمعنى أنه يتحدى نفسه في طرح هكذا موضوعات عرفت على أنها محرّمة.

أمام أعمال من هذا النوع، يتساءل القارىء المثقف الواعي حول كتّاب النوع الأول: لكن، لماذا الجنس لذاته، ألا توجد قضايا أكثر أهمية بحاجة لأن يكرّس الكاتب جهده لتشريحها من خلال أعماله؟، ألا يعلم هؤلاء الكتّاب أن الجميع بحُكم المعرفة أو التجربة أو الإطلاع، على دراية بموضوع الجنس، وحتى طلبة المدارس يعلمون ما يوجد بين فخذي امرأة أو رجل؟

ويتساءل القارىء حول أعمال كتّاب النوع الثاني: لماذا استخدم الكاتب هذا اللفظ، وهو ليس بحاجة إليه؟ ألا يعلم أن الكتابة عمل حُر، وأنه ليس مضطراً لاستخدام ما هو في غنى عنه، خاصّة إن سبب فجوة في التوازن العام للعمل؟

إن كان الكاتب هنا يضطر نفسه أو يجبرها على استخدام هكذا ألفاظ بذيئة، مع إدراكه الواعي لعدم حاجته اليها، فهو بذلك يزيّف كتابته عن وعي. مما يدل على عدم مسؤوليته الأخلاقيّة تجاه عمله، أو تجاه الجمهور الذي يكتب له.

الإجابة البديهيّة لهذه التساؤلات هي:

إمّا إدراك الكاتب بأنه لا يمتلك موهبة الكتابة، وأنه لا يعرف كيف يُركّب عملاً أدبياً ناجحاً يؤهله لاكتساب لقب كاتب، فيلجأ لكتابة إباحيّة تُبهر القارىء الساذج وتلهيه عن البحث عن مقومات العمل الأساسية. فيظهر العمل كمشاهد إباحية متتابعة، لا تمت بصلة للأدب. غير مترابطة إلّا في هدفها العام وهو إثارة أو إشباع الدافع الجنسي لدى الكاتب والقارىء معاً.

أو يستخدم الكاتب مثل هذه الألفاظ البذيئة لجعل عمل باهت يبدو برّاقاً باهراً. لكن بحشر هذه الألفاظ في غير محلّها، فإنها تبدو شاذّة وغير منسجمة مع خط العمل ككيان متكامل، وتسيء للعمل وللكاتب، بدل أن تضيف إليها.

بإمكاننا أن نضيف القول، بأن كلا كاتب الإباحية وقارئه الساذج يشتركان في الصفتين التاليتين:

١ ـ كلاهما لديه توق للبذاءة، وبحاجة إما للإثارة

أو للإشباع الجنسيّ. الكاتب بممارسته للكتابة والقارىء بإقباله على هكذا كتابات.

٢ ـ كلاهما انعدمت فيه المسؤولية الأخلاقية، الكاتب تجاه عمله، القارىء تجاه ما يُقبل عليه من كتابات، سواء بالشراء، أو بالقراءة أو بالتشجيع المعنوي.

نقصد بالمسؤولية الأخلاقية، الانعكاس على الذات في لحظة صدق. للتساؤل في حوار ذاتيّ. فأي كاتب يحمل على عاتقه مسؤولية أخلاقية تجاه ما يكتبه، بالتساؤل: ماذا أكتب، وهل يعكس عملي هذا مستوى نضوجي العقلي والنفسي؟ وهل بتقديم هذا العمل للقراءة، أحترم مستواهم العقلاني، وأعكس احترامي الشخصي لذاتي؟ هل بعد سنوات، سأفخر بهذا العمل، وهل سيفخر به أبنائي ورفاقي؟

أما القارىء فمسؤوليته الأخلاقيّة ترتكز في تساؤله التالي: ماذا فهمت من هذا العمل، وماذا أضاف لي؟. ماذا أراد أن يقول الكاتب، وهل نجح في رسالته؟ هل بإمكاني تشجيع مثل هذا الكاتب في مشواره الأدبي؟، ولماذا؟

وماذا عن المرأة الكاتبة التي تستلذ الكتابة الإباحيّة؟ لدينا بعض الملاحظات.

نقصد هنا الكاتبة التي تتخّذ من الكتابة الاباحية منهجاً لها في مشوارها الأدبي، ولا نقصد الكاتبة التي قد تبدأ بهكذا كتابة من مراحل نضوجها الفكري، ثم تنتقل لمرحلة أخرى، أي أننا نقصد هنا الكاتبة التي لا تكتب إلا كتابة اباحية ولا تبحث إلا في قضايا ما بين الفخذين.

مثل هذه الكاتبة. تسيء للمرأة. قد تعتقد أنها بانتهاجها لمنهج الكتابة الاباحية، إنما تثور في وجه سيادة الرجل في القبيلة، وتقلب موازينها رأساً على عقب. لكنها في الحقيقة تؤكد سيادة الرجل بإعلانها عن ضعف إرادتها وفكرها.

صعب أن تسيء المرأة للمرأة.

لعلنا اعتدنا إساءة الرجل الكاتب للمرأة، كما اعتدنا تقدير بعضهم لها أكثر من المرأة الكاتبة نفسها. لكن أن تسيء الكاتبة للمرأة، فهو أمر لا يمكن تجاهله. لعلها ـ الكاتبة ـ في لهاثها خلف هدفها أو حلمها مهما كان نوعه، تغفل عن حقيقة أنها امرأة، وانها إذ تكتب عما بين الفخذين إنما تكتب عن الأنثى التي هي جزء من مملكتها. وبينما نتوقع أن تكون الكاتبة متفهمة عقلانياً لقضايا المرأة، تجيء كتابات المرأة الإباحية كصفعة لكل نساء العالم، مؤكدة أنهن لازلن في آخر الصف. كون الكاتبة لا تستطيع أن تتجاوز نصفها الأسفل، إنما هو دليل على جفاف نصفها الأعلى. إذ بتكريس جهدها في الكتابة عن قضايا ما بين الفخذين إنما هي تعلن للعالم عن ضعف فكرها وأنها غير قادرة على تجاوز هذه القضايا.

نحن بصدد الحديث عن الكتابة الأدبية، ولا ننتقد المرأة التي تكرّس فكرها أو علمها لبحث قضايا المرأة الجنسيّة في اطار أكاديميّ هادف. إنما ننتقد الكاتبة التي تقدّم اعمالاً تستند على قضايا ما بين الفخذين في إطار بذيء، غالباً ما تكون كتابة هشّة، فارغة المحتوى.

الكاتبة التي تمتهن الكتابة الاباحية في الأدب، إنما تخطط عن وعي، غافلة عن أن الأدب لا يكون أدباً إلا بعنصر الابداع الذي لا يمكن التخطيط له: العمل الأدبي الناجح يُملي نفسه على الكاتب، وليس العكس. نؤمن أن الكاتب يكون في حالة وعي لكنه لا يخطط للكتابة، إلا إذا كان يزيّف، كما يفعل ممتهنو الكتابة الإباحيّة. إذن، أهم عناصر الكتابة الأدبية الناجحة في إطارها العام هي:

١ ـ أن يقدّم الكاتب أدباً لذاته، وليس لأي هدف آخر. وأن لا يُزيّف عن قصد.

٢ ـ أن يكون العمل تلقائياً، يملي نفسه على الكاتب، دون أن يخطط الكاتب له. والكتابة الإباحية تخلو من كلا العاملين، فهي إذن لا تُسمّى أدباً.

كاتب الاباحية، هو فرد يكتب ليس بهدف تقديم عمل مؤثر، ولا يهمّه إن كان العمل يمثّل بنية متماسكة تحوي عناصر القصة أو القصيدة أو الرواية الناجحة. في داخله، وبينه وبين ذاته. هو يكتب لإثارة أو لاشباع الدافع الجنسي، وهو يستخدم الأدب أو العمل كوسيلة لتحقيق هذا الدافع. بينما قلنا أن الأدب لا بد أن يكون لذاته، يمثّل هدفاً لذاته، وإن استخدم وسيلة لهدف آخر، سقط من نطاق تسميته بأدب.

حتى لو كان الكاتب ذا موهبة بسيطة أو كبيرة، بمجرّد أن يستخدم عن وعي ألفاظاً بذيئة يحشرها حشراً في حلق العمل، فتكون مشوّهة للعمل لا مكمّلة له، بمجرد فعل ذلك، يكون الكاتب مزيّفاً للعمل، إذ أنه أضاف عن وعي ونيّة ألفاظاً بهدف الإبهار، وليس بهدف إخراج العمل في صورته الكاملة.

والإبداع لا يكون إلا باختزان فكرة العمل في عقل الكاتب وخياله ومشاعره، وتفاعله مع عناصر الكاتب الذاتيّة خلال فترة زمنيّة معينة، يحدّد العمل نفسه متى تنتهي. خلال هذه الفترة، يكون الكاتب في حالة تأهّب وتحفّز، مشرعاً كل مسامه وحواسه لذبذبات يرسلها العمل له لبدء الكتابة. الابداع هو التلقائية وليس التخطيط. فما إن يخطّط الكاتب للكتابة، ينتفي عنصر الإبداع. إن جلس الكاتب في لحظة ضجر وقال: «لأكتب ما حدث ليلة الأمس»، إما لأن ليس لديه عمل آخر، أو لأنه يريد تذكّر تجربة لأمس حتى يعيد الاثارة الجنسيّة التي مرّ بها ويسجلها بلا أدنى شعور، فذلك ليس بأدب، لأنه كتابة مُخطّط لها، أي كتابة بلا إبداع.

نحن مع كتابة عن الجنس، لكن ليس مع كتابة إباحيّة.

لسنا ضد الكتابة عن الجنس، لأنه إن لم نكتب عن الجنس فلن نكتب كتابة منطقيّة. ماذا نعني بكتابة منطقيّة؟

كل مؤشرات عصرنا تتخذ من مفهوم الجنس إما موضوعاً أو شكلاً لها، وبتجاهلنا للجنس إنما نكون كمثل الذي يرى ويقول لا أرى.

الكاتب الذي يُنكر أهميّة العنصر الجنسي في الأدب حين تستدعي الحاجة لإبرازه، إنما يتعامل مع أبطال أعماله كخضار.

تجريد الانسان ككيان من حقيقة كونه كائناً جنسياً، هو تجريده من أعضائه الجنسيّة ذاتها، وكمثل عمليّة شطب للإثارة والطاقة واللذّة الجنسيّة في الانسان، مما يعني التعامل والنظر اليه كخيار أو كحبّة طماطم.

إذن نحن مع الكتابة عن الجنس لكن ليس بهدف الإثارة أو الإشباع الجنسي، بل بهدف خدمة العمل ذاته. أي استخدام عنصر الجنس كوسيلة لإثراء المحتوى الأدبي للعمل، واستخدام المفردات الجنسيّة في مواقعها المناسبة.

حين يكون هدف الفرد العمل الأدبي نفسه، فانه يتفحّص المفردات قبل انتقائها، وليس العكس حيث يكون الكاتب يخطط لحشر المفردات الجنسيّة.

إذن لا كتابة دون جنس، لكن دون اتّخاذ الجنس كهدف للكتابة، بل استخدامه كعنصر مكمّل للعمل الأدبي.

لسنا ضد تعرية جسد الانسان، طالما أنها تعرية هادفة، بمعنى توظيف موهبة الكاتب وخياله وحسّه أثناء عمليّة تعرية الجسد في سبيل تعرية حس وخيال القارىء. ما نقصده هو، أن لا يجرّد الكاتب بطل قصتّه من بنطاله من أجل بريق يسطع في خيال القارىء، ويجعله يشعّ. وأن ينهمر شعر امرأة على صدر رجل عار، من أجل أن تنهمر الجمرات في حلق القارىء.

فبينما يُعرّي الكاتب جسد بطله ـ أو بطلته ـ على الورق، يُعرّي ـ بمفرداته وألفاظه البلاغيّة التي تقترب وتتصادم وتثير الشرّر إذ تتناقض أو تنسجم ـ خيال وحسّ القارىء، ويجعله يحلقّ معه في فضاءات يخلقها أثناء ابتكار العمل الأدبي نفسه. حين يوظّف الكاتب مفهوم الجنس لخدمة العمل الأدبي ككل، إنما يحقّق تزاوجاً يترك أثراً قوياً في نفس القارىء ويتركه يتساءل كم أصبح مختلفاً بعد قراءة هذا العمل. عكس الكتابة الإباحية التي تهدف الاثارة والإبهار. فهي تحقّق الأثر لحظة القراءة فقط، ثم تترك القارىء فارغاً تماماً بعد الانتهاء من قراءة العمل. □

المماليك



أشرف العناني

■ أعمدة الكرنكِ غائرةٌ في النقش المملوكيِّ.
وحاضرة الفاتيكانْ
والقتلةُ محتاجونَ لعطفٍ باباويٍّ
والقاتلُ في لهجة أهلي الريفيين قتيلٌ.. /كيفْ؟؟
الناسُ سواسيةٌ في العزفِ
ـ كأسنان المشط ـ مساويةٌ حدّ الأوكتافْ
دو.. رى.. مي
فا.. صو.. لا.. سي
كتفُ الأهرام عليلٌ
والماشون على جسرِ البازلْت.. /حفاةً يحترفون
الرقصْ
.. (مأهولاً بالهدأة
والفرح المفتوح على الآخرِ
مضطرباً في زوبعة الرامين حَرائقهم في نص
اللحظة)
كان بوسعكَ ـ يا جبليّ ـ الرقصَ بقرطٍ معقوفٍ
وقلادهْ..
لكنكَ
أقصد لكنكَ.. /
لا يكتملُ المشهدُ في حضرةِ سيدتي اللغةِ المسكونةِ
بالعَفريتْ
كان العداءون يقيسون الميل بأطرافٍ مرتعشهْ
والساسة يغترفون من الحكمة
مثل الحكماء وأكثر
كانوا عظماء جداً
حكماء جداً
مظلومين
لأنك ظالمْ

شاعر من مصر

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

لو انك تدرك هذا الإثم
لكنت عبرت أميناً . . /مـأمون النظرة من جانب
إصغاء الحائطُ
كذابٌ . . / تعرفُ
والكذب دليلك للغرفة
فالبابُ ـ كما يفترض المشاؤون ـ مراوحةٌ
بين سرير الخمريةِ
والـ . . . . . .
والقاعة مقفلة بالضبّة . .
فاسترق السمع !!
ـ يحدّكَ من جهة الحائط حيطانٌ ـ
تكعيبة صوتكَ لا ترقى للرقص الغربي الغارق ـ
عن آخره ـ

في رجرجة المارة
يدوياً
ريفياً
غجرياً
أفترض بأنك قَدَّسْتَ النقش
وطاف هواؤك في سمت الغزلان الشرقية
ـ هل يملك إبهامك أن يومىء للبحر
ويرفض أن يرتقيَ الشاعرُ بالكرنك
للجسم الشجويّ؟؟
وهل تنجو من صدكَ شجرة صفصافٍ
وقلادة فلٍ شتويٍّ .

هراءٌ . . /
وهراءٌ تفتعل الزهرة حجة إغماضٍ
وتجلِّ
تمتهن السّبابة حرقة لازورد مرتجفٍ
ـ مجنونٌ يا جبليّ ـ
لو انك تطلع من ورق المعبد مخموراً . . /ينتبه
السادةُ
إنك طفل الرغبات المقصوف الخاطرْ.
وردتك المأكولة في الصيف تشاطرْ . . /

واحدةً من أروع ألحان الشيخ إمام(*)
لتقول بأنكَ مربوطٌ في الشرفةِ
حين يؤذن مذياعُ المقهى
عن موعدِ فجرٍ
فتطلُّ صغيراً من حجرالقلبِ
وتستلف الرهبة من أمكَ
تدمغها
تورقُ رئتيكَ شحيحاً من خمرٍ
يستنبتُ نعتَ الطاعونِ
جليلاً يا مجدَ النعناع المأخوذِ بلكنةٍ مائعةٍ
ـ أقصدُ مَائعةً جداً ـ
. . من أجل الضاهر
والكاسر
والمكسور
يحطّ الخنجر قبعة الوردةِ
حمراء كانت . .
بيضاء كانت . .
سوداء كانت . .
مالكة . .
أخبرك بأنـك فرديٌّ في حشـو القلب المستـودَعِ
أصنافاً قاسيةً
من هوس النسوة بالنسوة
أو . . /بالخوخ الحلبيِّ
أسميكَ لأعرف أسماء ملوكٍ رحلوا أو قعدوا . .
ـ وتجلت موهبة الشبق الناضج في صدر
الشاشة ـ
أيقنتَ ـ تقولُ ـ جنون الرقص . . /ويتعب دقّاق
الساعة
إن شلت بعينك أسماء تتلاشى في عزّ الرؤية . .
ماضيك يحطّ عباءتهُ في وسع الحجرةِ . . /والباحة
تستعطف حنّاءً
مجهول الصاحبْ
والنـــاس سواسية . . /النـاس سواسيةٌ إن شاءت
وسوسة الآسْ □

(*) الشيخ إمام.. مغنٍ سياسي مصري..

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

في ظل الكتاب الكموني

■ **الطّغمة...**

في ظل الطغمة العساكرية المستبدة ببلاد انغراسي ونشأتي، ما أهول أن تمحو من سكرة قسرية فظيعة، وبيدك رمح وإلى جنبك جثة ضابط ذي أوسمة ورواتب!

ما أهول أن تكون على معرفة بالمقتول، وقد حلمت كثيراً بحتفه، لكن من غير أن تتوفق يوماً في نقل الحلم إلى الواقع!

أقول بهول الموقف وخطورته، ولا أحسبني في هذا أجازف أو أغالي، أنا مجرّبه والمتابع بتبعاته وذيوله من غرفة استنطاق إلى أخرى داخل مخافر الشرطتين، الظاهرة والسرية.

في هذه المخافر ـ والحق يقال ـ يقوى شعور المحبوس بسجله المدني، أحب أم كره، ويعوذ بأناه من كل ما سواه. إنه مطالب في بدء كل استنطاق وفي سياقه بالإعلان جهراً عن هويته وتأكيدها نصاً وفهماً، بلا دمغ في النطق ولا لحن في الكلمات، لهذا، طرداً لهذه اللحظة العسيرة، صرت كآلة تسجيل، أقذف بأحوالي في بداية كل جلسة، طُلب مني هذا أم لم يطلب:

ـ زين العابدين بوشامه، الملقب عند المقربين زينشامه، ابن علي بوشامه وعبلة الجعفري. موجود منذ سبع وعشرين سنة، مولود بقرية القنيفرة. المهنة: مجاز منذ أربع سنوات وفي انتظار وظيف يحفظ ماء الوجه...

هذه المرة نهرني الضابط المعبأ المستنفر، المنتصب المهين أمامي أنا الجالس التيهان، وقاطعني ساخطاً: «هل ستذكر لي أيضاً طولك ووزنك! ملفك في ذاكرتي منذ أيام، فلم تلغو بأنك! قل لي: اقرأ انك عن كثير من أسئلة التحقيق تجيب بـ: لا أو لم. لا تؤمن بالجندي في الحكم، لم تؤد خدمتك العسكرية لأسباب لفقتها، لم تستفد من خدمتك المدنية شيئاً، لا تقبل أي عمل يقترح عليك، لم تحضر أي اجتماع للخلايا الثورية، الخ». وأضاف متقززاً: «هل ستقول لي أيضاً بأنك لم تقرأ الكتاب الكمّوني؟!».

أبديت اشارة برأسي لعلها ترجح أنني قرأته.

الكتاب الكمّوني!

مَن مِن جيلي لم يقرأه، وقد تصدر مقررات تعليمنا بكل أسلاكه! هل أنكر معرفته وإعلام الدولة بكل أشكاله وموجاته يلهج به صبح مساء، ويصقله في أذهان الأهالي إيقاظاً كانوا أو نياماً، حتى بتنا نتصور الرضعاء يمتصون نصيبهم منه في ألبان أمهاتهم.

الكتاب الكموني، سماه واضعه هكذا نسبة إلى لون الكمّون ومنافعه. لونه ـ إلى جانب الكاكي ـ هو لون العسكر المفضل ولا نقاش في الأذواق. وأما منافعه فجمة، معروفة عند البدو والحضر في مداواة أوجاع الجهاز الهضمي، وبينة لدى النسوان أيام عاداتهن الشهرية... واقتداءاً بهذه المنافع وقياساً عليها. رأى واضع الكتاب أن تعاليمه وأفكاره المبثوثة فيه هي كالكمّون تنزل على الناس شفاء ورحمة، وتعصمهم من آلام التسيّب والفرقة والفتنة، وتزيل عنهم أعباء الدولة وأوزار وزرائها إذ يصبحون كلهم منها وإليها، لا حاكم ولا محكوم، ولا سائس ولا مسوس، والكل مسؤول أمام ضمير الأمة المحسوس.

واضع الكتاب

مما تقوله المحفوظات: هو اللواء الليث، الرأس المدبر لانقلاب أبيض ضد الحكم السابق، الحكم البائد، الحكم الفاسد، حكم الزاوية السلالي [...].

هو الرجل القوي، القائد الملهم، المتصرف بعون الله والشعب في شؤون البلاد والعباد لهذا العهد الجديد، العهد التليد، المتألق المتفرد [...]

هو الساهر على مصالح الأهالي وراحتهم، المدافع عن الحدود والتخوم، الناشر لألوية العزة والمهابة [...].

هو ذو المواهب المتكثرة، المتدفقة، التي لا تفتر ولا تبور...

وأتى ليشوش على استذكاري سؤال آخر من الضابط: «إذن، إن كنت قد تعلمت الكتاب فأنت تعرف ما يقوله في باب الاعتداء على خدام الثورة وأركانها؟».

كانت هذه الكلمات بحجمها ولعلعتها كأنها تصلني من فم اللواء الليث نفسه، مطلاً علي بقامته المجندة الشامخة من شاشة تلفزية. وانهالت علي من الضابط أرداف الكلمات تيك في صيغ استنطاقية صارمة حادة، فلم أجد بداً من الرد عليها بعجلة واقتضاب، لا سيا بعد أن أحضر الضابط معاونين وكلفهما بإخراج الحقيقة من صدري مها كان الثمن. وبعد أن تلقيت من

سالم حميّش

صدر له مؤخراً رواية «مجنون الحكم» الفائزة بجائزة «الناقد» للرواية ١٩٩٠.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



المعاونين تهديدات ثم ضربات، بعضها لكمية وأخرى كهربائية، ارتأيت أن الأفضل لي لتجنب هذا المنكر أن أواجه الكلام بكل ما يتيسر لي من الكلام، قلت:

- نعم، أعلم ما ينص عليه الكتاب الكمّوني في ذلك الباب.

فانتفض الضابط ولاحقني سائلاً:

- إذن عدد الآن أسباب اقدامك على جريمتك الشنعاء، واذكر الجهات المشبوهة الواقفة خلفك، أقصد أسماء الأشخاص الذين خدروك وحركوك.

ترددت قليلاً فحلت بي صدمة كهربائية هزتني هزاً وأنطقتني بما أعلم.

- حضرة الضابط، كم مرة يلزم أن أكرر أني لم أرتكب جريمة ولم أقتل أحداً.

- والرمح، وبصمات يديك عليه، ووجودك إلى جنب الضحية، هل كل هذا مجرد أوهام؟ والقتيل، علال الرحمي، ألم تعترف بأنك تعرفه جيداً؟

- نعم أعرفه، وأعرف أنه رجل مهم في عمارتكم، لكني لم أقتله.

- لم تقتله! دعنا مما لم يعد موضع نقاش، واذكر لي ما كانت علاقتك به.

- منذ اعتقلت، لم يفلح أحد في انتزاع سر علاقتي به، رغم ما خضعت له من أفانين التعذيب. حيال هذه النقطة، إني أعجب كيف أن جلدي يقسو وجسمي يضحو كالخشبة المسندة. هل تريد، حضرة الضابط، أن تمتحني فترى هذا بأم عينيك؟ إذن لا حاجة مما لا ينفع، خصوصاً وأن السر الذي تسألني عنه خيط مضل لا صلة له بما تبحث عنه.

بدت على وجه الضابط بعض علامات الاستغراب، ولا أدري أي رؤى أو خواطر ثنته عن رفع التحدي. ومغتنماً شروده أردفت قائلاً:

- حضرة الضابط، هل تريد الحقيقة أم غيرها؟ الحقيقة طبعاً... إذن ابحث عن القاتل بين رجال العمارة.

لأول مرة في سلسلة جلساتي مع المستنطقين، أصادف ضابطاً يتميز عنهم على الأقل بقابلية للإنصات وترك الكلمات تسيل على لساني من تلقاء إرادتي وتصوري. وتابعت كلامي متحمساً:



- الحقيقة يحسن البحث عنها من زوايا متعددة. أما إن حصرتها، حضرة الضابط، في زاوية أني القاتل فلا حاجة إذن إلى الاستنطاق والتقصي. وأما إذا أردت التدقيق والتعميق فلا غنى عن افتراض زوايا أخرى: مثلاً، زاوية أني بريء، اعتباراً لخلو أرشيفاتكم من حالة قاتل عاقل يهشم رأس ضحيته برمح، ثم ينام إلى جنبها مخموراً حتى يأتي الشهود لمعاينته والبوليس للقبض عليه. فإن جاز أني فعلت هذا، فلا ريب في أني مخبول. وإن ثبت أني مخبول، حق لي أستفيد من الظروف المخففة وأحظى بسماحة القضاة وتفهم القانون... هل أتابع؟ إذن من زاوية براءتي، الحقيقة التي تبدو لي أرجح وأجلى أن زميلاً من زملاء العمارة، لأسباب ما أو اعتبارات ما، أراد التخلص من علال الرحمي، فاستعملني لهذا الغرض، علماً منه بسر علاقتي به وبرغبتي في حتفه، فاعتقلتني زبانيته عنوة وسكّروني حتى الثمالة والغيبوبة، ثم وضع الزميل بجسمي وبصماتي على جريمته...

لاحظت مسروراً، وأنا أتكلم، أن أيدي المعاونين ارتفعت عني، ربما لانحلال عقدة لساني أو ربما بأمر خفي من الضابط، أو بسبب آخر لا أعلمه. وخطر لي - يا للجسارة! - أن أنهض وأذرع الغرفة خطوات واثقة، مفصلاً، محللاً، معللاً، وكأنني أستاذ فعل يمارس مهنته أمام تلامذته. لكني أحجمت مخافة أن أثير حساسيات أو أقلب الجلسة عليّ. وعجت في رأسي أفكار دفاعية نبرة قوية المعنى، سليمة المبنى، لكن كيف لي أن أطرحها كاملة، كأوراق رابحة والوقت ضيق، وشروط الأمن والعافية منتفية؟ وجربت حظي في تفجيرها سائلاً: «هل أتابع؟».

لم يسمح لي الضابط هذه المرة بالاسترسال في الكلام، بل قاطعني مصطنعاً بعض الفظاظة وقال:

- والرمح؟ لا يعقل في عصرنا أن يستعمل عسكري مثل هذا السلاح البدائي لاغتيال عسكري آخر؟ وعلقت مسرعاً:

- إن تشبثت، حضرة الضابط، بهذا القول فقد توفق القاتل في تضليلك وبرع في توريطي.

- أنت إذن، بكل بساطة، بكل صراحة، تنفي التهمة عنك وتلصقها بأحد رجالنا، من غير أن تستطيع حتى التعرف عليه، وهذا اتهام خطير تعوزه القرائن، وقد ينقلب عليك.

فبادرت إلى الرد من دون إبطاء.

- ذاكرتي لا تلوي إلا على ما حدث لي: لفوني ليلاً في خيش، ثم نقلوني في عربية سريعة. ولم يخرجوني من الخيش إلا وأنا في مخبأ أرضي شديد الظلمة، وهنا جرعوني تباعاً، رغم أنفي، قنينات من الخمر الخبيث، فكان ما كان مما هو في المحاضر. قصتي، كما ترى حضرة الضابط، تسطع وضوحاً بوجهي أنا المتهم وبجثة المقتول غدراً. أما مدبروها فقد بقوا في حومة الغموض والخفاء، فابحث عنهم جيداً، وخل سبيلي.

طوى الضابط ملفي، وأمر الرجلين من خلفي بالانصراف، فانصرفا، ثم استقام في جلسته قدامي وشرع يزيح ببطء نظارته السوداء وكبيته مثيراً انتباهي بنحنحات ونظرات ثاقبة متفحصة.

غريب أمري! إني، من فرط ما أراه من الوجوه، لم أعد أميز بينها أو التفت إلى أقنعتها. كلها صارت في حالتي عبارة عن أبواق تلهج بصوت مشترك، متضخم النبرات، متعدد الضغوطات؛ أبواق تطوقني وترهقني بكثرة التمحيص والسؤال. ولو لم يفح أمري كما قلت، لكنت تعرّفت على وجه الضابط أمامي، حتى قبل أن يتخلص من نظارته، أداة صرامته الغبية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قال الرجل، مصطنعاً بعض التلطف:

ـ أظنك الآن قد تذكّرتني، يا زينشامه. صداقة الدراسة ونحن طلاب لا تنسى. كنت أنا في قسم التاريخ أكد في تعلم علم الواقع، بينما كنت أنت تطلب من الفلسفة في قسمها أن تعلمك كل شيء إلا الحكمة... وأذكر لك ميزة هي قدرتك على نيل الشهادات رغم غيابك عن الدروس... كنا مختلفين في كل شيء، هل تتذكر؟

طبعاً أتذكر جيداً هذا الوجه، أتذكر صاحبه بقدر ما أتذكر مساوئه وفضائحه. لكني آثرت رد ذاكرتي على أعقابها، وقلت حتى لا يزيد في الإلحاح علي بالكلام:

ـ كيف حالك يا حمدان؟ وكيف حالها؟

فانفرجت أساريره وأجابني بصوت صبياني:

ـ الثورة بخير، وأنا كذلك، كما ترى... وأنت يا زينشامه كيف أحوالك؟

أسأله عن زوجته ثريا، فيخبرني عن الثورة. وثريا كانت، ونحن طلاب، يشار إلى جمالها وذكائها بالبنان. ويعلم الله ما آلت إليه اليوم في ظل هذا المخبر المستنطق، قلت مستدركاً:

ـ أحوالي! تكهربني وتسأل عن أحوالي. إنها بخير وخلاف ما تقرأه في المحاضر.

ـ الخدمة هي الخدمة، ومن بعدها الصداقة... تريد رأيي فيك؟ عنادك، صلابتك: هنا سبب محنتك. كنت تقول لا لحكم الزاوية السلالي، واليوم تقول لا لحكم اللواء الليث الشعبي، فماذا تريد؟ لماذا لا تفعل مثلي، مثل جل شباب جيلنا، فتستريح وتريح!

أن أفعل مثله، أن أتخصص في البص والتجسس على الناس أو في فنون التعذيب والاستنطاق! وسمعته يتمشدق بما بات يتعبني من الجمل الرثة المكرورة ذات القعقعة المقيتة حول التكيف والواقع والواقعية وعقم المبادىء والقيم ولقمة العيش، وغير هذا من الهذر الذي أبعد كياني عن متابعته، فانتصبت واقفاً متأهباً للانسحاب، وقلت:

ـ حضرة الضابط، هذا الكلام لا علاقة له بملفي. فهل من ورقة أوقعها؟ وهل تأذن لي بالإنصراف؟

وقف الرجل بدوره ووضع نظارته على عينيه وقال بشيء من النرفزة والغلظة:

ـ كلامي في صلب قضيتك، لو كنت تدري. طلبت ملفك لأني أعرفك، لأني نويت مساعدتك. لكن تعصبك الأعمى بقي هو هو، وسيخرج عليك لا محالة.

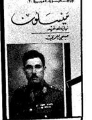
وختم صارخاً: «يا حراس، أعيدوا السجين إلى زنزانته». □

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



56 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305







١ ـ المعارك الأولى
الطريق إلى دمشق

٢ ـ لورنس
الحقيقة والأكذوبة

٣ ـ ميسلون
نهاية عهد

تمرينات على السقوط

رندة عبد الرحمن قوشحة

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

■ قامة
لا تنحني
قامة
من خشب.

❋

أغصان مائلة
موشكة
على السقوط
تصنع الظلال

❋

أيّ حفيف
تعزفه أوراق
واقفة
مثل شوك قنفذ.

❋

إلى
أعلى . . . دائماً
إلى . . .
غياب . .

❋

لكم تبدو الشمس
جميلة
وقد سقطت
على السرير.

❋

الثمرة
تجف في الأعلى
إن لم تسقط
في يدين.

❋

يفتشون
في الأعلى
عمّا تتعثّر به
أقدامُهم.

❋

أيّةُ عزلة
تعيشها القمّة ؟
الحياة جميلة
في زحمة الأسفل.
ما معنىً قمر
لا
يسقط
على الشرفة ؟

❋

إذْ
تسّاقَطُ المياه
تصنع . .
شلالاً.
ثمّة
من يحبُّ الصعود
ثمّةَ . . من يودّ
لو يتبخّر! □

لقمة شمع لا تضيء

مشروحي الذهبي
المغرب

■ لصحراء فتحت أنفاقها المؤللة بنوق الرعب، عاصفة. لامرأة عشش البوم في محجريها، عقال وملاجىء أيتام. لخراب أماط عن وجهه اللثام، كواتم الصوت والضمير. لذخيرةٍ حية تبحث عن أهلٍ تحرر بهم رقعة ضياءٍ قبل أن يأسرها الأعداء، أرضٌ خلاءٌ، لأقداح تبحث عن مدمنين تسقيهم نخب صولة المجد الغابر، مائدة العجل الذهبي. لعذراء أجهضت مرتين بضربة حظٍ عاثرٍ، ناكحٌ موبوءٌ. لإيقاظ النيام بين الماء والأعداء، أجراسٌ بحجم الكون. للمجد المتململ ثراه تحت أقدام الغزاة، شاهدة قبرٍ. لعاصفة الحجر، خنجرٌ لثلج المساء الكارثي، طحين قمحٍ طريٍ. لمحاصيل الخيانة، وفرة التساقطات. لشفاه الجرح الباكي سواه، توتٌ أحمر. لتضاريس المحنة الجديدة، خرائطُ جديدةٌ. لكل الخنادق التي انكمشت فوق ظهورنا، أكياس رمل. لكل الذين رقصوا على ايقاع المناجل وهي تحصد أهالينا، عرسٌ. للسواقي الحمقاء المندفعة بلا هدايةٍ وبلا ضلالٍ الى البحر الميت، خريرٌ طائشٌ. لعيد مولد الخنفساء، صدقة أرملةٍ بها تيسر من تفاح اللذة. للموظف السامي بكسر الضلوع والفقرات الأدمية، وِسامٌ من درجة بغلٍ ممتازٍ. لقميص اللواء المغدور، شبه بسمةٍ رخوةٍ في الجيب. لتجفيف دموع المستنقعات ذات التماسيح الرفيعة، مناديل خضراء. لتصفيف الشعر المتهدل على أكتاف المنفى، مقابض فراشٍ. للجندي المخطوف من المقبرة الناطقة الى المقبرة الخرساء، قهوةٌ مرةٌ. لوسادة الخيانة الباردة الأعصاب، فراء دبّ قطبي. لكراء الزوجات المريحة من آخر طرازٍ، عقودٌ مختومةٌ بالنفط. لعذراء تغني عريساً يأسره الرمل، حريرٌ بلون الوحشة. لامرأتين تطالبان بحظ ذكرٍ واحدٍ في ملكية الحب فقط، دعمٌ لا محدودٌ. لنصر الهزيمة، أقواس قزحٍ. لهز الأعماق، قنابلُ موقوتةٌ. لمصراع الردة، دولابٌ ذهبي. لرافعة اليقين، لولبٌ هشٌ. للحرب الخاسرة، طبلٌ يرعد. لحفظ القضيب الجنسي الأكل العشب، ركنٌ من الزنزانة باردٌ وجافٌ. للطريق التي تبني جسورها وتتبرج، عائدٌ. للأخطاء المقترفة، طلقات تحذير. لشعب يغطيه ترنح الحديد الطائر بكاءٌ. لصوتُ القتلة، أُعمدةٌ الصحف. . للشتات، ميثاقٌ عربيٌ. لجراحة النخل المحروق بالبارود والتسوس، سعفٌ أميركي. لخصي الجواد الأصيل، منجلٌ أحمرٌ. لدك الوعي وحصونه، مطرقةٌ وسندانٌ. لرواة الحزن العربي، قبرٌ جماعيٌ. لنزهة الأمراء في التقاط المتع السيارة، قمرٌ صناعيٌ. لسياحة الأبقار للآثار، طائراتٌ مقاتلةٌ. لعد الفروق الفاصلة بين رأسين متحجرين، أنامل أُنثى. لحراسة اللغة من اللغة، جيشٌ جرارٌ. لبناء أقواس النصر، رخامٌ من عظام الأسرى. لخصم حياة المعارض من دين الوجود، قرارٌ نافذٌ. . لهيأة الأمم برأسٍ أبيضٍ، قلنسوة داوود. للسمك المكافح ضد تخثرٍ الأوحال، ماء زمزم. للوجه القصديري كي يندى، طلٌ. لتأديب مهر اللذات، يد من قصب. لقياس الشكوك، شبرٌ. لقياس ضغط شرايين النفط، قلبٌ عربيٌ. لاشباع نهم العناكب كي تفقس بيض الشهوات، ذبابٌ إضافيٌ. لبراكين نشطت لحظة إفراز الجسد لأصفر خريفه، ضحكٌ معدنيٌ سائلٌ. للمرأة المستعرضة شموخ أمواج العابرين كالوميض، حقيبة أسرارٍ. لفمٍ يضفر أشطان لغة البرق والهباء، رائحة الخبث. لبحرٍ مدججٍ بالموت والبدو، أعلامٌ وسيوفٌ. للوحوش البشرية اللاحمة، قواعدٌ متحركةٌ وقارّةٌ للانقضاض تحت الطلب. لتعبيد صوت الرسائل الشعبية في دهاليز المؤتمرات، نعالٌ وشياطين. لحلق الدكتاتور الشاق عصا طاعة الوصايا العشر، شوكةٌ. لدلفينٍ ماكرٍ يشرب خمر المحار الآثم ويقيء أملاح الفوضى، كأسٌ خزفيةٌ. لأطلال تعرض زواحفها على شمس الغياب مرتين في اليوم، مغتصبٌ. ليد تكره الأجراس وتشتهي الطرق على الأبواب، بابٌ أوحدٌ. لرقبة حبيبتي، ذراع أحلامي. لأوراق توتٍ انقشعت وخلفت جثثاً عاريةً تعبرها رياح الحدود، تحيةٌ. لبحرٍ أخفى نوارسه عن المبحرين في يم الضلال،

عُرس الدم.

لكل الذين سدوا ثقب أرواحهم عن فجائعنا،

عُرسٌ آخر.

لكل الذين باعوا الندى لئلا يُرى على وجوههم كلأ بَليلٌ،

عُرسٌ آخر.

لكل الذين عقروا النوق في بيتيّ حمورابي والخليل،

عُرسٌ آخر.

لكل الذين لم يموتوا منا بعد، نحن القادمين لمأتمٍ ذليل،

قبرٌ جماعيٌ آخر

وآخر. . !!! □

المصيبة!

أحمد نزار صالح
سورية

■ قال الرجل: هل سمعت بالملك شبنداس؟

قلت: متى عاش؟ وفي اي قرن حكم؟ وفي أية مقاطعة أصدر أوامره؟

قال الرجل: عاش شبنداس في القرن الأول قبل الميلاد. وحكم مقاطعة في شمال الصين. وامتد نفوذه حتى بلاد التيبت!

قلت: هل كان ملكاً عادلاً؟؟

قال الرجل: كل الملوك عادلون! انهم ظل الإله على الأرض. ألا تؤمن بذلك؟

قلت: العدالة أساس الملك!

قال الرجل: صدقت! لكن هذا ليس حديثنا!

سألته مستغرباً: ليس حديثنا؟؟ لِمَ لا؟؟

قال الرجل مستدركاً: ليس حديثنا لهذا اليوم! لأن حديثنا اليوم يدور حول «حلم» الملك شبنداس!

قلت متسائلاً: حلم؟؟ هل يحلم الملوك أيضاً؟؟

أكد الرجل: أحلامهم تتحقق دائماً!

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قلت: حدثني إذن عن حلم الملك شبنداس!

قال الرجل: رأى الملك شبنداس في حلمه ثلاثة جرذان... الأول سمين جداً، والثاني ضامر هزيل يكاد يموت جوعاً... اما الثالث، فـ... فـ...

سكت الرجل فقلت: ماذا عن الجرذ الثالث؟؟

قال الرجل: الواقع أني لا أدري! لكن شبنداس الملك استدعى كبير المنجمين لتفسير هذا الحلم...

قلت مندهشاً: استدعى كبير المنجمين؟!

قال الرجل: أجل. أجل. في العصور القديمة لم يكن للملوك جهرة مثقفة تحيط به من جهابذة السياسة والاقتصاد وما إلى ذلك! هل فهمت ما أعني؟؟

قلت: تقصد أن المنجم كان مثقفاً؟؟

قال الرجل: إلى حد ما... المهم ان هذا العراف أطلق تعاويذه ونشر بخوره واستدعى الآلهة والجن والعفاريت والأرواح الهائمة...

قلت: كما يفعل المثقفون المحيطون بالحكام في هذه الأيام من تصنع للتفكير العميق والعودة للتاريخ والاستفادة من عبر الماضي!

قال الرجل: تماماً... بل ان هذا العراف استسلم لتفكير عميق استمر زمناً طويلاً قال بعده للملك «الجرذ السمين رئيس وزرائك... أما الجرذ الهزيل فهو شعبك... بقي الجرذ الأعمى!»، وسكت العراف!

قلت متسائلاً: سكت العراف نهائياً؟؟

قال الرجل: سكت حتى استحثه الملك، فقال عندها «الجرذ الأعمى أنت!!».

قلت: ماذا؟؟ الملك هو الجرذ الأعمى؟؟ كذب المنجمون ولو صدقوا! انها حكمة يا رجل! المنجمون - على حد علمي - لا يقولون الحكمة!

قال الرجل: من قال ذلك؟؟ العراف أو المنجم في العهود القديمة أذكى من المفكر والكاتب في عصرنا الحاضر!

قلت: هل اقتنع الملك شبنداس؟؟

قال الرجل: لا أدري... لكنه سأل العراف فجأة «لماذا لم أرَ في حلمي جرذاً رابعاً في المصيدة!!»؟؟

قلت: هَهْ! بماذا أجاب العراف؟؟

قال الرجل: لم يتسع له الوقت للجواب، لأن الحرس ألقوا القبض عليه وأودعوه السجن توطئة لإعدامه!

قلت: هكذا؟! بلا محاكمة؟؟

قال الرجل: هذه عادة متبعة دائماً!

قلت: الآن فهمت سر سكوت المفكرين والكتاب عن سلوك الحكام!

قال الرجل: الآن فقط؟؟ ان كنت لا تدري فتلك مصيبة، وان كنت تدري فالمصيبة أعظم!

قلت: انها في الحالين... مصيبة!! □

يجري البحث عن حل

محمود الزين حامد
السودان

■ قلتُ لأحدهم: تعالَ نفكِّر في حل.

قال لي: سوف افكِّر معك.

.. ثم بدأنا.. قطع صمت التفكير وقال لي: تعالَ نفكِّر في حل.

قلتُ: سوف افكِّر معك.

.. ثم وضع كلانا يديه حول صدغيه.. استمر صمت التفكير. كنتُ قد بدأت أرى. بعض الفئران تجوس أمام ناظري..

سألته: ماذا ترى؟

قال: أرى فئراناً تجوس أمام ناظري.

.. ثم نظر الى أسفل وسألني: ماذا ترى؟

قلتُ: ارى فئراناً تجوس أمام ناظري.

قال: الفئران تخشى القطط.

قلتُ: نعم.

ثم قلت له: الفئران تخشى القطط.

قال: نعم.

كنتُ أنوي أن أحكي له فزورة عن فأرٍ وفيل.. وهي «أن فأراً وفيلاً وقفا على الجانب الأيمن من الطريق ينتظران وسيله تقلهما الى حيث يسكنان.. أوقفا سيارة أجرة.. فتح الفيل الباب ودخل ولكن الفأر ما أن فتح حتى قفز وولىَّ هارباً.. أتعرف لماذا هرب الفأر؟» هكذا كنتُ أنوي أن أحكيها له. وحين فتحت فمي لأحكيها له ابتدرني: أريد أن أحكي لك فزّورة وشرع مباشرة «أن فأراً وفيلاً وقفا على الجانب الأيمن من الطريق ينتظران وسيلة تقلهما الى حيث يسكنان.. أوقفا سيارة أجرة.. فتح الفيل الباب ودخل ولكن الفأر ما أن فتح الباب حتى قفز وولىَّ هارباً.. أتعرف لماذا هرب الفأر؟» أجاب هو بسرعة: لأن السائق كان قطاً. ضحكتُ كمن يسمعها أول مرَّة.. ولما أدرك أنني كنتُ أنوي أن أحكيها له، ضحك كمن يسمعها أول مرَّة.

استأنفتُ التفكير.. أمَّا هو فاستأنف التفكير. وحينما لم استطع دلك صدغيّ لطرد الصداع، وقفتُ من فوقه ولعنته. أوقف هو دلك صدغيه ووقف أمام أنفي مباشرة ولعنني..

نظرنا الى شوارب بعضنا وبسرعة انصرفنا. □



الفكر العربي مخصيا

نظرة في الوجهتين: الجنسية والعقلية

أحمد ظاهر

■ يهدف هذا البحث الى النظر في قضية الاخصاء الجنسي الذي انتقلت عدواه من الحضارات المختلفة الى الحضارة العربية الاسلامية، واستمرار هذه الظاهرة بشكل مغاير في العصر الحديث حيث تبدل الحال ليشمل اخصاء العقل عن طريق السلطة السياسية الحاكمة. واختل الأمر حيث وجه العربي قواه الى اخصاء بيئته ومستقبله ومكوناتها. وعلى ذلك تحاول هذه الدراسة أن تبحث في رسم مقارنة بين الاخصاء الجنسي قديماً والعقلي حديثاً مبرزة السؤال الجوهري: لماذا لم تستطع الحضارة العربية الاسلامية القضاء قضاء مبرماً على هذه الظاهرة التي تقتلع آدمية الانسان من جذورها وتقضي على حيويته ومكونات الابداع عنده؟

وحتى يتسنى الاجابة عن هذا السؤال وما يتعلق به، فسأعرض لأصل الفكرة في الأساطير الدينية بشكل مختصر أولاً، ثم أنظر في القضية من خلال النظرة الدينية والاجتماعية الاسلامية العربية وتطبيقاتها العملية ثانياً، ثم سأبحث قضية السلطة والفكر في المجتمعات العربية الحديثة ثالثاً، وانعكاسات الأوضاع الراهنة على الممارسات العملية المستقبلية رابعاً. كل هذه الأوصاف أطلق عليها عمليات الاخصاء الجنسي والعقلي والطبيعي أو قضية المجبوبية أي البتر أو العقم في الفكر العربي الناتج عن الممارسات العملية.

في الحضارة والتاريخ

ينعم الناس كثيراً عند تصويرهم لحقبة زمنية تاريخية موصوفة، بأسطورة مشاركتهم في الحضارة الانسانية. ويضخمون في العادة انتصارهم ليبدو أن الحضارة الانسانية كان من الممكن أن تتأخر لو لم تشارك اسطورتهم في الأمر. والأساطير عديدة في هذا المجال لأنها هي الأساس في تطوره الفكري. وقد دلتنا الأدوات الحجرية التي اخترعها انسان الكهف في الزمن الغابر عن وضعه الاقتصادي تماماً كما تعرفنا على أفكاره من خلال أساطيره.

ويلاحظ أن الكهف قد صنع تماثيل لآلهته، وكان يطلب رحمتها ورأفتها كلما خرج لجمع ثماره وصيد فريسته، ومثلت الكاهنات والكهان حلقة الوصل التي ربطت بين الآلهة والانسان، ولعبت المرأة دوراً هاماً في تاريخ الحضارة، فهي على حد قول اسطورة جلجامش: «علمت أنكيدو، الرجل الوحش وظيفة المرأة»[1].

يؤكد علماء الآثار والانسان أن الكهانة كانت وظيفة المرأة. الا أن هذا لا يعني أن الرجل لم يكن كاهناً في الفترة التي يطلق عليها اسم فترة الأمومة، أي حق الأم بلغة باهوفن[2]. ولكن الرجل وبعد أن تمكن من السيطرة من خلال دعم المؤسسة الدينية بالآلهة الذكور الى جانب آلهة الاناث، أقرت هذه المؤسسات أن يلغي الذكر رجولته حتى يتشبه بالكاهنات من النساء، اللواتي نذرن انفسهن لخدمة المعابد والهياكل. وقد اتبع هذا النظام وما زال سائداً في عدد من الثقافات الحديثة، حيث يتشبه الرجال بالنساء في الملبس والحركة اعتقاداً بأن النساء لهن القدرة على معرفة الخبايا الماورائية والاتصال بعالم الأرواح[3]. والفقرات التالية المقتطفة من لغز عشتار لفراس السواح تلقي الضوء على مركز المرأة ومكانتها عند الحديث عن عالم الأرواح والسحر إذ يقول:

«لقد كانت سيطرة المرأة على الحياة الدينية سيطرة على عالم يموج بالأسرار والخفايا. فالى جانب المستوى الطبيعي... هناك المستوى السراني.... فعلى المستوى الأول فهي (الأم الكبرى) أم القمح تهب أهل الظاهر قوت قلوبهم، وفي المستوى الثاني فهي أم الخمر التي تهب

(*) باحث أردني يعمل أستاذاً في قسم العلوم الانسانية والاجتماعية في جامعة اليرموك.

أهل الباطن قوت قلوبهم، وتفتح بصائرهم على حكمة الليل. فعند الخمر والمستحضرات المخدرة المستخلصة من النباتات، ينقلب الطبيعي والمادي الى روحاني علوي . . . وقد (كُشف) هذا السر للمرأة في مراحل الحضارة البشرية الأولى، عندما كانت المرأة تخزن الثمار وتبحث عن الجذور والأعشاب، وتم على يديها لأول مرة تحويل نتاج الأرض الى وسط ناقل الى مستويات الروح. ففي نشوة الخمر. . . نموذج لكل ما ستنتزعه المرأة من أعماق الظلام، من شعر وفن وعرفان، والهام ومعراج واستثارة»[4].

ويتابع السواح حديثه المتعلق بقدرة المرأة على اكتشاف الأسرار الخفية بفضل كونها أكثر حساسية وشفافية من الرجل، وأكثر منه تديناً وايماناً بالقوى الإلهية قائلاً:

«ولكن انطلاقه الروحاني من المادي، ليس قطيعة (عن) الطبيعة وذوباناً في نيرفانا الهية تنكر كل رابط أرضي، لأن روحانية المرأة على عكس روحانية الرجل، تنطلق من المادي وتبقى مخلصة له. ان كل تصعيد لها يبدأ من حركة الجسد الدينامي، لا من حركة الذهن المجرد، والعقل التأملي البارد، وكل ارتقاء نحو الأعلى يبدأ في نزول نحو عتمة النفس، عن طريق الموسيقى والرقص والمسكر والمخدر والجنس. . . ففي البدء لم يخرج الكون من لجة العماء بواسطة العقل بل بحركة الجسد. . . ان حركة الطبيعة، جسد الأم الكبرى لتستوعبها حركة الجسد الانساني لا سكونية العقل»[5].

والواقع فقد سادت الشرق القديم أساطير عديدة، كان أهمها تلك التي تتحدث عن أن العالم سائر في طريق التحلل والعبث ولا يعرف منه إلا كل ما هو شر. وبالتالي فلا مناص من فنائه آجلاً أم عاجلاً. أما العالم الذي لا يعتريه الخلل أو التغير فهو عالم الثبات والاستقرار، عالم الديمومة والخلود. عالم الكمال الذي لا يصيبه الانحلال ويمتاز بالمثالية التامة. هذا العالم هو بلغة أفلاطون «عالم المثل» ففي مثل هذا الاعتقاد يمكن فهم العملية الشتائية التي لا بد للانسان من يتجاوزها. فمقابل جهده في الحياة الحاضرة بتكريس نفسه لخدمة الآلهة، يستطيع أن ينجو بنفسه ويضمن حياة الاستقرار والسكون في العالم الآخر أو في «عالم المثل». وفي مثل هذا الجو نستطيع أن نفهم أن غاية وجود الانسان هي الاستعداد لعالم آخر غير عالمه، واذا أراد تحقيق ذلك عليه أن يتقيد بالاسطورة التي تمليها عليه الآلهة التي تعده للفوز في العالم الآخر. وفي مقابل هذا الاعتقاد فقد ساد اعتقاد آخر على النقيض منه. هذا الاعتقاد ينص على أن العالم في تغيّر مستمر. وتغيّر العالم يعتمد اعتماداً كلياً على العناصر الأساسية التي تشكل العالم وهي العناصر المادية. فهو عالم، على حد قول هيراقليطس، «في حالة مستمرة من التغيير»، حتى أن الفرد «لا يستطيع نزول النهر مرتين، لأن مياهه في تغير وتجديد مستمرين» اضافة الى تغيير عاملي الزمان والمكان. وبذلك لا شيء يمكن ان يثبت على حال وان كان الأمر كذلك فان عالم الثبات والاستقرار لا وجود له الا في الخيال. لقد وجد هذا النظام في الأزل وهو مستمر الى الأبد، على حد قول الآخذين بهذه النظرية. ويتم التغيير بموجب قياس منطقي ينتقل بواسطة النقيض الى الضد ليؤلف وضعاً جديداً مختلفاً عن السابق كحالة الحار الى بارد والبارد الى جليد وهكذا.

وإذا صحت هذه الأسطورة أو تلك، فالواقع الملاحظ أن عالم الانسان الواقعي لا يتم الا من خلال التناقضات التي تجمع الكثرة في الوحدة حتى يبدو الكل هو الواحد والواحد هو الكل، إذ لا بد للأضداد (جمع ضد) من أن تلتقي في النهاية، ويجتمع الكل وما ليس بكل، ولا بد للقطيعة من أن تزول ولا بد للغائب من أن يعود، ولا بد للنصل الحاد من أن ينكسر، ولكن هذا لا يعني أن الحياة ستجف أو أن حركة الكرة الأرضية ستكف عن الدوران الا اننا سندرك الثبات من وراء التغيير والحركة والصيرورة. وعليه فقد ظهرت الحياة من خلال الحركة التي يتضمنها التغيير، وبدأت نشاطات الانسان بالحركة، واعتمد بقاء الانسان على الحركة، فحرث الأرض حركة، وقطع الشجرة حركة، وصيد الفريسة حركة، وتبدأ الحياة عنده وتنتهي بالحركة. والسكون نقيض الحركة، وبذلك يمكن القول بأن الحركة هي الحياة والسكون هو الموت. ففي الروايات الدينية التي تصور هبوط الجنس البشري من عالم السكون (الجنة) الى عالم الحركة (الأرض)، نلاحظ ان الفعل الانساني الجنسي كانَ العامل الأساسي في اتمام الدورة الكائنة بين السكون والحركة أو بين الموت والحياة. «فمع اكتمال هذين الضدين المتعاونين، يدخل الانسان في الزمن المادي، ويهبط الى الأرض ليبتدىء الحضارة. لقد جلب آدم وحواء على نفسيهما الموت بعد أكلهما من ثمرة الجنس المحرمة، ولكنهما اختارا لذريتهما من الجنس البشري نوعاً آخر من الخلود. هو خلود النوع الناجم عن دينامية المتناقضات. لا خلود الفردوس الساكن الذي يشبه العدم»[6].

ومع اقرار هذا الخلود الانساني النوعي، الا أن نوازع الانسلاخ من مشاركة الجنس البشري والميل للتخلص من الحياة الجنسية طمعاً في التقرب من الآلهة قد استمرت. فقد عمد جزء من البشر لأن ينذروا أنفسهم للآلهة. يحدثنا جيمس فويزر عن أن الاحتفالات الربيعية الرومانية المعروفة باسم «سيبيل» تبدأ بيوم الدم: «ففي ذاك اليوم يقوم كبير الكهان بأن يحدث جرحاً كبيراً في يده ليخرج الدم مندفعاً بغزارة. ثم يتبعه أولئك الذين سينخرطون في سلك خدمة الآلهة وسط موسيقى صاخبة ورقص يفعل بهم فعل الخمر الذي يخدر الجسد. وفي خضم هذا الحدث يقطع الكهان الجدد أعضاءهم التناسلية ويلقونها تحت أقدام تمثال الآلهة. وتدفن هذه الأعضاء في مكان أسفل المعبد عند انتهاء الاحتفال»[7].

الذين نذروا أنفسهم للآلهة اذن هم أناس يبحثون عن طهارة جنسية كاملة ولا يبحثون الا عن متعة دنيوية واحدة فقط وهي متعة خدمة الآلهة التي تعدهم دخول عالم السكون والاستقرار الأبدي بعد الموت. «وأما كاهنات المعبد فهن بغايا مقدسات لا ينقطعن عن ممارسة الجنس، موهوبات لكل الرجال. داخل حرم الآلهة يخصي الرجال، وحول المعبد تستمر الدعارة المقدسة في كل الأحوال. تركيب محير يصعب فهمه الا من خلال الصراع والتعاون القائم بين القوتين. . . قوة الحياة وقوة الموت. ففي اطلاق جنسانية الأنثى توكيد على مبدأ الحياة، وفي كف جنسانية الرجل توكيد على مبدأ الموت»[8].

ان نظام الكهانة الذي ساد في حضارات مختلفة قد لا يكون غريباً إذا قارناه بنظام الرهبنة الذي يسود التفكير المسيحي، أو ذاك الذي يغزو المتصوفة الذين يشعرون بأن متعة التوحيد بالله والانقطاع لذكره أفضل من أي عمل آخر. نقرأ في الاصحاح التاسع عشر من انجيل متى: «وإذا جاء واحد تقدم وقال له أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية؟ فقال له لماذا تدعوني صالحاً، ليس

(١) فراس السواح، «كنوز الأعماق: دراسة في ملحمة جلجامش»، (نيقوسيا: سومر للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ص ٩٤ وما بعدها. جاء في الأسطورة:

فتح الرجل فمه قائلاً لأبيه
أي أبت: لقد هبط أرضك رجل فريد،
أقوى من الفلاة ذو بأس عظيم،
متين العزم كشهاب آنو الثاقب،
دوماً يطوف أرجاء أرضك،
ودوماً يأخذ مسالك مورد الماء،
خفت ولم أجرؤ منه اقتراباً،
ردم حفري التي حفرت،
وقلع مصائدي التي نصبت
بعونه فر من يدي طرائد البر وحيوانه،
لا يدع لي فرصة الايقاع بها،
فتح فمه أبوه قائلاً له:
أي بني، في أوروك يقيم جلجامش،
ما بزه من قبل أحد قط،
قوي العزم كشهاب آنو الثاقب،
اذهب، يمّم وجهك شطر أوروك،
انقل لجلجامش خبر هذا الرجل
وليعطك كاهنة حب تصحبها معك،
دعها تكسر شكيمته، بقوة تفوق قوته،
فعندما يرد الماء لسقي الحيوان،
دعها تنضو ثيابها وتكشف مفاتنها،
فانه لمقاربها إذا رآها،
فتنكره طرائد الفلاة التي شبت معه
....
فتاة البهجة، حررت ثدييها، عرت صدرها
فقطف ثمارها،

لم تخجل، أخذت اليها دفئه،
طرحت ثوبها، انحنى عليها،
علمت الرجل الوحش، وظيفة المرأة،
وها هو واقع في حبها،
ستة أيام وسبع ليال قضاها أنكيدو مع فتاة البهجة،
وبعد أن روّى نفسه من مفاتنها،
يمّم وجهه شطر رفاقه من الحيوان،
فولت لرؤيته الغزلان هاربة،
حيوان الفلاة فرت أمامه،
تمهل خلفها، ثقيلاً كان جسمه،
خائرتان كانت ركبتاه، ورفاقه ولوا بعيداً،
تعثر أنكيدو في جريه، صار غير الذي كان،
لكنه غدا عارفاً، واسع الفهم
فقفل عائداً الى المرأة، جلس عند قدميها،
رافعاً بصره اليها،
كله آذان لما تنطق.

(٢) J. Bachofen, Myth, Religin and Mother Right, (New York: Princeton University Press, 1973).

(٣) لمزيد من هذه المعلومات حول المرأةودورها في السحر والكهانة ودرايتهـا بالعـالم غيـرالمـرئي والمحسوس انظر في: Lady Isabella Augusta Gregory, Gods and Fighting Men, (London: Colin Smythe, 1970); Robert Briffualt, The Mothers, (New York: Athenum, 1977); Erick Neumann, The Great Mother, (New York: Princeton University Press, 1974); Lee Jacobus, Humanities: The Evolution of Values, (New York: McGraw-Hill,

أحد صالحاً إلا واحد وهو الله . . . قال له يسوع: إن أردت ان تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك واعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني . . .»(٩).

ونقرأ في الاصحاح نفسه، عن حرمان رجال الدين أنفسهم من الزواج وممارسة الحياة الجنسية مدى الحياة. وهو نوع من الاخصاء المستمد من تعاليم المسيحية حيث يقول: «. . . قال له تلاميذه ان كان هذا أمر الرجل مع المرأة فلا يوافق أن يتزوج، فقال لهم ليس الجميع يقبلون هذا الكلام بل الذين أعطي لهم. لأنه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون امهاتهم. ويوجد خصيان خصاهم الناس. ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات. من استطاع أن يقبل فليقبل»(١٠).

الجَب في الاسلام

وقد نظر الاسلام في هذه القضية أيضاً، وعلى الرغم من عدم وجود إشارة صريحة عن الجبّ في القرآن الكريم، الا ان بعض الأحاديث النبوية تشير إلى عدم جواز الجبّ الا إذا ابتلي أحد بذلك فله أجر وثواب. «حدثنا . . . قال (صلعم) أي شيء تشكوه يا علي أشد من نفسك؟ قال: هواي وشهوتي في الأشياء وشهوتي في النساء. فقال النبي «لولا ما أمرني ربي أن آمر أن لا يجبوا أنفسهم وأن يسارعوا في التزويج لأكاثر بهم الأمم يوم القيامة لكان في الجب راحة، وكان في الجب نجاة. يا علي من ابتلي هذه البلية فقد خار الله له». قال علي: يا رسول الله وما بليته؟ قال: لو قدرت أن أجب نفسي لفعلت، فوالله أعظم سلاح ليس على بني آدم أشد من هذا السلاح»(١١).

نرى محمداً بن عبدالله في موضع آخر يقول ان المجبوب هو الذي سينجو من مآسي هذا العالم ومآسيه. «حدثنا . . . عن أبي موسى الأشعري أن الرسول قال: سيأتي على امتي زمان لا ينجو فيه الا مجبوب، فقيل يا رسول الله كيف ذلك، قال: خفت ظهورهم، يعني قلة عيالاتهم وذهاب الشهوات منهم»(١٢). ويلاحظ شدة التناقض في حديث آخر بين قبول الجَب ورفضه من قبل نبي الاسلام في قوله: «حدثنا . . . عن ابن عمر قال عليه السلام: أبشروا معاشر أصحابي فإنكم ستنالون منزلة خاصية عيسى ابن مريم. قيل يا رسول الله: أكان له خاصية؟ قال: نعم والحواريون الذين أجبوا أنفسهم، وأماتوا اللذة فيهم، وهم الذين يرثون الفردوس. وكذلك من ابتلاه الله منكم. فقام رجل من أصحابه فقال يا رسول الله نفسي طيبة بقطع ما عندي، فقال: لا تفعل فان من فعل ذلك فقد قتل نفسه وهو في النار، وستبتلي عصابة من أمتي بهذا البلاء، وهم قوم عجم فيوضع الله عليهم ويسكنون الفردوس مع عيسى ابن مريم قبل أصحاب عيسى وقبل أصحابي»(١٣).

ويلاحظ تقديم منزلة المجبوبين على غيرهم في الحياة الدنيا والآخرة. ويتضح من الأحاديث أن المجبوب منزه عن غيره بسبب بعده عن الدنس وقربه من الطهارة وبعده عن ملامسة النساء. فقد، جاء في الحديث: «ان الله ما قطع عنهم (أي المجبوبين) لذة الجماع الا وقد طهرهم الله من الدنس. . . وانهم يفاخرون يوم القيامة أهل الجنة بما فضلهم الله تعالى في دار الدنيا ونزههم عن ملامسة النساء»(١٤).

جاء في دائرة المعارف الاسلامية تحت عنوان الخصي Castrated Man: «بأن ممارسة هذه العملية قد كانت تتم بشكل بسيط في الفترة من القرن الرابع حتى العاشر في أوساط الخدم الذين كان لهم أهمية في بلاط الحكام أو كانوا خدماً عند علية القوم»(١٥). وذكر المقريزي في تأريخه للسلاطين المماليك: «بأن من كان قد خصي يطلق عليه اسم الطواشي وأصلها تركي أو يسمى بالفارسية طواشي»(١٦). «وتعني الكلمة (مخصي، طواشي، مجبوب) ذلك الذي ازيل جزء أو كل اعضائه التناسلية وتسمى العملية بالاخصاء»(١٧). تقول إحدى الروايات أن سيداً قد خصى عبده، وتقول أخرى بأن الحر قد يتعرض أحياناً لمثل هذا العقاب إذا جامع زوجة سيد فيأمر السيد ببتر أعضاء الرجل التناسلية. وتقول إحدى الروايات المخيفة والمؤلمة حقاً: «بأن عبداً من السند عاقبه سيده «ببتر ذكره» أمام زوجته»(١٨). ويقول المسعودي في رواية أخرى: «أن سيداً أجبر خادمه على أن يقوم هو نفسه بجبّ ذكره بسكين بعد أن أخذ سيده أطفال الخادم ورماهم من فوق البناء الذي يسكن فيه»(١٩).

ويفرد الجاحظ باباً في الجزء الأول من كتابه الحيوان يفصّل فيه وضع الانسان وحاله قبل الاخصاء وبعده، ويقارن بين الانسان والحيوان وصفات كل منهما وما يتبعه من تغيير في الشكل والحجم من حيث دقة العظم وتغيير اللون والرائحة وكيفية ممارسة الاخصاء في الانسان والحيوان وما ينتج عنه من ايلام، وذكر بعض الأقوام كأهل خراسان والسند والروم وغيرهم الذين مارسوا عملية الاخصاء والجب والاستلاخ من أجل التقرب الى الله على الدوام»(٢٠).

وعلى الرغم من أن الاسلام لم يمنع الاخصاء بشكل صريح، إلا أنه لم يكن له موقف حاد تجاه منعه. فقد عين نور الدين سنة ١١٦١م اثني عشر مخصياً للقيام بخدمة الكعبة، وقد ضاعف صلاح الدين بَعْدُ ذلك العدد. وقد كان الخدم في المسجد النبوي في المدينة المنورة أيضاً من الخصيان الذي كان يعينهم شيخ الخدم. وقد استمر هذا الترتيب حتى الوقت الحاضر حيث يخصى بعض الخدم من أفريقيا ويرسلون للقيام بهذه المهام في مكة والمدينة.

لا يتحدث المؤرخون العرب مطولاً عن أصول الخدم والخصيان، إلا ان دائرة المعارف الاسلامية واعتماداً على مصادر غربية والأقل عربية تؤكد ان تجارة العبيد في العصور الوسطى كانت سبباً رئيسياً في ذلك. فقد كان التجار العرب الذاهبون الى افريقيا يتاجرون بالعبيد ويقيمون مراكز للقيام بعملية الاخصاء في تلك المراكز. وتعتبر



السودان إحدى هذه المراكز الهامة التي كان يتم فيها الاخصاء ثم يتوجه التجار بهم الى مصر حيث يباعون هناك. وكانت أسيوط في القرن التاسع عشر تبيع ما بين ١٠٠ ـ ٢٠٠ مخصي. ويشير بيرخرت في كتابه **(رحلات في بلاد النوبة)** والذي زار المنطقة سنة ١٨١٣ ـ ١٨١٤ بأن اثنين من كهان الأقباط كانوا يقومون بعملية الاخصاء مقابل ٤٠ ـ ٦٠ قرشاً وتحت حماية الدولة. ويشير بيرخرت الى أن محمد علي كان قد استورد ٢٠٠ من عبيد دارفور بالسودان وقد خصاهم قبل أن يقدمهم هدية للسلطان العثماني.

الممارسات التي تذكرها المصادر الغربية والعربية بشأن هذا الأمر وشأن العبيد والجواري في قصور السلاطين وعلية القوم، لا توجد عنها اشارات صريحة في الفكر الديني الاسلامي. وتفيد بعض الآيات القرآنية الى وجود هذه النوعيات البشرية التي يحق للمرأة أن تظهر أمامها وهم «التابعين غير أولي الاربة»[٢١].

وقد أشرنا سابقاً الى أن قضية الاخصاء لم تكن واضحة للمسلمين منذ البداية، كما لاحظنا في الأحاديث المقتطفة في بداية هذا الجزء من هذه الدراسة. وقد كان الجاحظ أول من حاول عرض وجهة النظر الاسلامية في دحضه لقضية الجب من خلال رده على عثمان بن مظعون (انظر هامش ٢٠).

ومهما يكن من أمر، فالواقع العملي يشير الى وجود الخصيان في بلاط السلاطين الذين كانوا يخشون من اختلاط حريمهم بالاخرين، فعمدوا الى استخدام اولئك الذين لا خطر منهم على الحريم. وكما كان الحال في الشرق العربي فقد كان أيضاً في الأندلس من حيث كثرتهم. وقد كان العبد يباع بعشرين ديناراً، أما العبد المخصي فكان يباع بأربعين. وقد أصبح لهم مكانة سياسية واجتماعية في القصور حتى أن بعضهم كان يشارك في صنع القرارات السياسية. وقد وصل عددهم الى ١٠ آلاف في عصر المكتفي (٩٠٢ م) من الخدم والعبيد السود والبيض (الصقالبة)، وازداد العدد الى ١١ ألفاً في زمن الخليفة المقتدر، (٩٠٩ ـ ٩٣٢م). وقد أخذ عدد الخدم يتناقص منذ القرن السادس عشر وذلك عندما امتد نفوذ الروس الى بلاد القوقاز، ومع بداية القرن التاسع عشر تضاءل العدد. وقد وصل بعض الخصيان الى الحكم ككافور الذي حكم مصر وسوريا سنة ٩٦٨ م. وفي القرن الثاني عشر أصبح لهم من القوة والقدرة انهم كانوا يحكمون بعض الدويلات الصغيرة، وحاول بعضهم القيام بانقلاب ضد صلاح الدين. وكان هناك عدد لا بأس به من الخصيان في الدولة الصفوية في بلاد فارس والذين كان لهم سيطرة سياسية في الدولة، الا انهم فقدوا هذه السيطرة في نهاية الدولة الصفوية. وأما في تركيا فقد بقي فيها الخصيان مدة طويلة في قصور السلاطين حتى أوائل القرن التاسع عشر.

الاخصاء في القرن العشرين

الاخصاء الجنسي الذي مارسه بعض الحكام والسلاطين في فترات الدولة الاسلامية، بغض النظر عن عدم ملاءمته للشرع الاسلامي، أوجد فئة من الناس رأى فيها الحاكم خطراً على وضعه. وكما تذهب الأقاويل الشعبية التي كانت سبباً في روايات **الف ليلة وليلة**، حيث قرر الحاكم أن ينكح انثى كل ليلة ثم يقتلها في الصباح وذلك انتقاماً من زوجته «التي وجدها راقدة في فراشه معانقة عبداً»[٢٢] من عبيد القصر. فقد عمد الحاكم الى اخصاء خدمه وعبيده بدلاً من قتل حواء. ولكن الأنظمة السياسية الحاضرة قد قلبت الأمر رأساً على عقب. لقد وجد النظام العربي في القرن العشرين أن الخطر عليه لا يتأتى من الممارسة الجنسية بل من سلطة العقل، ولا بد من إخصاء هذه السلطة التي تجابهه.

منذ أن أُخصي العالم العربي عندما خضع للاستعمار الغربي، ازدادت عملية الاخصاء العقلي في البلاد العربية بعد الاستقلال. ومنذ الحركات الدينية والقومية والاقليمية في القرن العشرين، وتسلّم الحركات القومية زمام أمور السلطة، ازداد الاخصاء العقلي في العالم العربي حدة ولم ينتج عنه سوى فقدان الهوية العربية على المستويين الفردي والجماعي: تفرد السلطة الحزبية في الحكم، فقدان الحوار المتبادل بين الحاكم والمحكوم وتكريس الفكر الواحدي، وغياب الحقوق الانسانية. وحتى نتعرف على هذا الوضع العام نرى انه لا بد من اثارة السؤال: ما هي السلطة؟

لا تزيد السلطة عن كونها إحدى الظواهر الطبيعية التي تواجه الفرد منذ وجوده على هذه البسيطة. وقد واجه الانسان منذ وجوده سلطة الطبيعة وسلطة الموت وسلطة الاسرة، وسلطة المجتمع، وسلطة الدولة، وسلطة القانون وهكذا. . . ويمكن النظر الى مفهوم السلطة على أنه مجرد هيمنة وقوة وسيطرة من جهة، وقد ينظر اليها على أنها إحدى المفاهيم التي على الفرد أن يتعايش معها من أجل نموه وتقدمه. وقد افترق الناس في مصادر السلطة. فهل هي المجتمع أم الدولة أم الله أم العقل الانساني؟ ومنهم من نظر الى تقسيمات عديدة للسلطة كتلك التقليدية التي تنبع من التقاليد والعادات، أو تلك الاسطورية الدينية التي مصدرها الاسطورة أو الدين. أو السلطة العقلانية والقانونية التي يقرها إجماع مفكري المجتمع، ويتمثل في دستور أو ميثاق يهدف الى ربط الأفراد معاً من أجل هدف معين.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

ومهما يكن من أمر فان السلطة التي نناقشها هنا هي السلطة الشرعية التي يقرها أفراد المجتمع، والتي تستمد قوتها من ذاتها هي ولا تستمد سلطانها من فرد ما أو فئة معينة. وبذلك تكون سلطة الحاكم مستمدة من شرعية النظام السياسي والاجتماعي الذي يقره أفراد المجتمع.

قد لا يبالغ الكاتب ان قال: ان السلطة في العالم العربي انما هي سلطة قائمة على «فلسفة الاخصاء»، بمعنى أن الحاكم العربي إنما هو ممثل لطبقته، والدولة تمثل الطبقة الحاكمة. «ومن هنا فان الدولة لا تخدم جميع الطبقات بالتساوي، بل تكفل سيطرة الجماعة على بقية المجتمع وتتكون لديها مصالح وقوى خاصة. وقد خدمت الدولة في الوطن العربي حتى الآن الطبقة البرجوازية الكبرى أو الطبقة البرجوازية الصغرى»[٢٤].

وسواء مثلت الدولة القوى الدينية أو القوى القومية أو القوى الاقليمية فانها في نهاية المطاف لا تمثل أيديولوجية القوى التي تمثلها، أو تحاول أن تطور فلسفتها على ضوء الواقع المعاش وتتجاوز أخطاءه السابقة، بل على العكس من ذلك تماماً، فهي (أي الدولة) تتبع ما يقوله الحاكم. وحيث أن الحاكم دائماً على حق، وليس له أخطاء ولا يجرؤ أحد على انتقاده، يصبح المواطن في هذه الحالة مجرد تابع ليس إلا.

ويفقد المواطن هويته الاجتماعية والسياسية في اللحظة التي يتحول

1986); Elmer Service, The Hunters, (New Jersey: Englewood, 1979); Richard Lee and Irvin De Vore, Man the Hunter, (New York: Aldine Publishing Co., 1979); Frances Dahlberg, (ed.) Woman the Gatherer, (New York: Yale University Press, 1981).

وأما في العربية فلا يوجد أجمل وأفضل من كتاب فراس السواح، «لغز عشتار» (حمص: دار الكندي، ١٩٨٨).

(٤) فراس السواح، ذكر أعلاه، ص ٢٤١ ـ ص ٢٤٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٧) James Frazer, The Golden Bough, (New York: Macmillan, 1971), p. 404.

(٨) فراس السواح، «لغز عشتار»، ذكر سابقاً، ص ٢٣٧ ـ ص ٢٣٨.

(٩) انجيل متى، الاصحاح ١٩: ١١ ـ ٢٢.

(١٠) المرجع السابق، ١٠ ـ ١٢.

(١١) أبي الحسن، علي بن أحمد بن محمد، الشهير بابن الفقيه، «مناقب الخدم والخصيان وفضائلهم»، مخطوطة بخزانة شهيد علي باشا بالمكتبة السليمانية، استانبول، رقم ٢٨٠٣، ص ١١٥أ.

(١٢) المرجع السابق، ص ١١٦أ.

(١٣) المرجع السابق، ص ١١٧أ.

(١٤) أحمد بن عبدالملك التنوخي، «في فضل الخدم والخدام وما أعدّ الله لهم من الأجر والثواب في الجنة»، مخطوطة بخزانة أيا صوفيا، المكتبة السليمانية، استانبول، رقم ٢٨٠٣.

(١٥) «دائرة المعارف الاسلامية»، عنوان خصي Khasi ص ١٠٨٧.

(١٦) المقريزي، «سلاطين المماليك»، كما جاء في دائرة المعارف الاسلامية، ص ١٠٨٧.

(١٧) المسعودي، «مروج الذهب»، ج ٤، ص ١٤٩. نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠٨٨.

(١٨) المسعودي، «مروج الذهب»، ج ٤، ص ٢٦٤ ـ ص ٢٦٥، نقلاً عن دائرة المعارف الاسلامية ص ١٠٨٨.

(١٩) المسعودي، «مروج الذهب»، ج ٤، ص ٢٦٥، نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠٨٩.

(٢٠) أبو عمرو الجاحظ، «الحيوان» (بيروت: الكتاب اللبناني، ١٩٦٨)، تحقيق وتقديم فوزي عطوي،

ج ١، ص ٦٦ - ص ١٠٩. يقول الجاحظ: «فان الخصي يكون أنتن (رائحة) وصنانه أحد، ويعم أيضاً خبث العرق سائر جسده، حتى لتوجد لأجسادهم رائحة لاتكون لغيرهم... والحيوان يخصى، فإن عظمه يدق فإذا دق عظمه استرخى لحمه،... والانسان إذا خصي طال عظمه، وعرض مخالفاً أيضاً جميع الحيوان من هذا الوجه، وتعرض للخصيان أيضاً طول أقدام واعوجاج في أصابع اليد، والتواء في أصابع الرجل، وذلك في أول طعنهم في السن. وتعرض لهم سرعة التغيير والتبديل... والخصي لا يصلح كما لا تصلح المرأة، وإذ قطع العضو الذي كان به فحلاً تاماً أخرجه ذلك من أكثر معاني الفحول وصفاتهم، وإذا أخرجه من ذلك الكمال صيره كالبغل الذي ليس هو حماراً ولا فرساً... (ص ٦٧)، ثم الخصاء يكون على ضروب ويكون في ضروب، فمن ذلك ما يعرض بعد الكبر للأحرار، كما يعرض للعبيد، وللعرب كما يعرض للعجم، كما خصي بعض عباهلة اليمن، علقمة بن سهل... (ص ٧٥). وقد خصى نفسه، من الصابئين، رجال قد عرفناهم بأسمائهم وأنسابهم، وصفاتهم وأحاديثهم،... وقد ذكر أن عثمان بن مظعون استأذن النبي (صلى الله عليه وسلم) في السياحة، فقال: سياحة أمتي الجماعة، واستأذنه في الخصاء، فقال: خصاء أمتي الصوم، والصوم وجاء. فهذا خصاء الديانة... (ص ٨٠)».

الاسلام الذي أتى ليزيل الحدود القبلية، ويرسخ مفهوم الأمة بدلاً من القبيلة.

في دراسته الثرية والممتعة عن المجتمع العربي، يتعرض حليم بركات الى ظاهرة التكامل الديني والأسرى. فالولاء الديني والولاء العائلي «متكاملان ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين من مختلف الأديان. يبدو لنا أن مفهوم الله عند المؤمنين، هو امتداد وتعميم وتجريد واسقاط إن لم يكن انعكاساً لمفهوم الأب»[٢٥]. ويؤكد بركات أنه على الرغم من درجة التجريد الإلهي الكبرى التي توصل لها العقل البشري من خلال وصوله الى فكرة الواحدية - بعد أن مر في مرحلة الإله الخاص بالأسرة أولاً ثم تركيزه على إله القبيلة أو مجموعة القبائل ثانياً، ثم نشوء إله خاص بالمجتمع، وأخيراً مرحلة التجريد الكامل لفكرة إله الكون. إلا أن عملية التجريد هذه ما زالت رواسبها موجودة في كثير من المفاهيم والممارسات الدينية اليومية. «ان أصول هذه العلاقة الأولى بين العائلة والدين أو بين صورة الأب وصورة الله بشكل خاص، ما تزال حاضرة في ظواهر طبقة السادة والطرق الصوفية، ومزارات الأولياء، والاعتقاد بالجن والتقمص، والنظرة الى الله من قبل المؤمنين»[٢٦].

وعلى ذلك يمكن أن تُفسَر سلطة الأنظمة السياسية العربية الممثلة بالعائلات التي تحمل أسماء دولها، وبخاصة تلك التي استمرت به االسلطات التقليدية كالسعودية ودول الخليج. وأما الدول الأخرى التي تدعي الثورية فانه ما زال للأب فيها نفوذ وسيطرة. الحكومات العربية، بغض النظر عن مضامينها التقليدية أو الثورية أو ما شابه من أسماء، تعمل على أساس أسرة واحدة، إذ يعين الموظفون فيها بناء على درجة القربى من المسؤول.

والأحزاب السياسية العربية كإحدى السلطات الأخرى التي ظهرت في العالم العربي لم تجرؤ على الافلات من العلاقة الدينية - الاجتماعية، المتمثلة بعلاقة الله والأب. وجملة القول بأن الطاعة والولاء للعائلة وللدين جزء من التراث العربي الذي يؤخذ دائماً بعين الاعتبار. ومفهوم الحزب بالمعنى الغربي، السلطة الاجتماعية التي فيها الى تابع، ويزيد الطين بلة أن الدولة تلجأ الى مصادر أمن خارجية لتدعيم شرعيتها بالطريقة التي تراها مناسبة. فإلى جانب تطوير جهازها الأمني، وتحالفها مع قوى أجنبية للحصول على مساعدات مالية، ومن خلال سيطرتها على أجهزة الاعلام، تحاول اقناع التابع بأنه على الرغم من كونه مواطناً الا انه لا بد من خصي عقله على الطريقة التي يراها النظام الحاكم. ومن يستمع الى التعليقات السياسية في الاذاعات العربية يعتقد أن الناس لا تجرؤ على الحركة الا بتوجيهات الحاكم، حتى أن بعض الاذاعات غالت في مدح الحاكم بالقول:

«لولاك لما اخضرت روابينا

ولا هطل الماء على أراضينا».

ويساهم الأدب السياسي الاجتماعي العربي في فلسفة «الاخصاء العقلي» بدرجة كبيرة، فيصور الفروق الاجتماعية والاقتصادية وكأنها أمر طبيعي ومفروغ منه. فتأكيداً للتراث الديني الذي ينص على ضرورة ان يقدم الأغنياء جزءاً من أموالهم للفقراء فإن هذا يعني ضرورة أن يكون في المجتمع أغنياء وفقراء إذ أن محو الفقر والقضاء عليه يعني بطبيعة الحال، تعطيل إحدى الآيات القرآنية، الأمر الذي ينافي الخروج عن الإطار العام الذي رسمه القرآن الكريم. أضف الى ذلك أن الفقر ضروري لفئة من الناس وذلك لان التراث الديني قد وعد الفقراء بمنزلة عظمى في العالم الآخر. وبفضل السلطة الدينية التي تنص على الطاعة، رسم المسلم العربي إطاراً يتقبل بواسطته طاعة الحاكم وطاعة شيخ قبيلته، فكلمته قانون وأمره مطاع كذلك طاعة الوالدين واجبة لانهم جميعاً يمثلون سلطة مستمدة من قدسية الدين. وبفضل الدين أيضاً فانه لا يوجد حدود لحكم الحاكم في الدولة الاسلامية، فحتى عبارة أبي بكر التي تقول: «اطيعوني ما اطعت الله فيكم» لا ترسم حداً فاصلاً لنهاية الطاعة، فطاعة الله مفهوم لا يحدد بالشعائر الدينية من صلاة وصيام وزكاة... الخ فحسب، بل لا بد من مشاركة سياسية من قبل الشعب في الحكم. وقد يفسر لنا هذا طبيعة الانقسامات الدينية التي حصلت في ٢الدولة الاسلامية بسبب مفهوم الخلافة والحكم. أضف الى ذلك، أن الأنظمة السياسية تحاول تثبيت دعائمها السياسية واضفاء الشرعية عليها عن طريق الدين خشية قيام أي تمرد شعبي. فالحديث القائل «الأئمة من قريش» يناقض روح تهدف الى السيطرة على الدولة من أجل تنفيذ برامج الحزب، مفهوم غائب في العالم العربي. إذ ان الغالبية العظمى من الأحزاب العربية هي أحزاب دعّم ظهورها الاستعمار الغربي، وشكلت الأحزاب على أساس عائلي، بالأحرى فقد كان لكل عائلة حزب. وغالباً ما كانت هذه الأحزاب متصارعة، حتى وان كان ذلك على حساب أهداف الأمة والوطن. والأحزاب السياسية الفلسطينية التي شُكلتّ في الثلاثينات والتي مثلت العائلات المتنفذة كالحزب العربي (الحسيني)، وحزب الدفاع (النشاشيبي)، وحزب الاصلاح (الخالدي)، كانت دليلاً واضحاً على النزاعات العائلية والتي أدت في النهاية الى عدم قدرتها على مواجهة الحركة الصهيونية في فلسطين عام ١٩٤٨. وقد عملت هذه الأحزاب بناء على مبدأ «إذا لم تكن معنا، فأنت ضدنا» وفي هذه الحالة فانك عنصر لا يستحق الحياة. هذا المبدأ الذي يسود الأحزاب العربية على اختلافها وأشكالها لا يؤدي إلا الى تقسيم المجتمع الى «جيد» و«رديء»، الأمر الذي يؤدي الى ايقاد الصراع بين



ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الطرفين حتى يستطيع أحدهما السيطرة التامة على الآخر. ولا تقف السيطرة عند حد بل تتعدى ذلك الى التصفيات الجسدية بكاملها. ان مراجعة تقارير منظمة العفو الدولية International Amnisty في الثمانينات من هذا القرن، تشير بوضوح الى مثل هذه الأعمال في الدول العربية.

ففي الدول العربية لا يوجد سوى صوت واحد فقط وهو صوت الحاكم المتسم بالحكمة والرشاد والصواب. وفي مثل هذا الجو لا يسمح بالحوار على الاطلاق، وكل من يحاول فتح باب الحوار أو الفكاك من اطار الواحدية يخصّ عقله أولاً ثم يدجن ثانياً، واذا لم يتوقف الفرد عند ذاك الحد فان تصفيته الجسدية تعتبر واجباً وطنياً. ان دولة لا أرى فيها إلا رجلاً واحداً فقط ليست دولة على الاطلاق. ولا يتحول الصراع القبلي وصراع الأحادية إلا عندما يقدر الجميع قيمة الاختلاف بالرأي وتباح المعارضة، وتلغى ممارسات ملكية الأفراد. إن القول المتعارف عليه لدى أنظمة الدول العربية التي تقول: «الانسان أغلى ما نملك»، يؤكد ملكية النظام السياسي لأفراده، على الرغم من انهاء العبودية قانونياً. إلا أن ممارسات ملكية الانسان تعني أولاً وأخيراً غياب الحرية الفردية، وهذا بدوره يعني عدم القدرة على تطبيق أي من مفاهيم الحرية أو الديموقراطية أو سيادة القانون. وفي الواقع فان الدولة لا تكون دولة إلا بمقدار ما تشجع الحرب العقلية عن طريق الحوار المنطقي، وتثبط الحرب البدنية.

ان الحوار المنطقي بين الحاكم والمحكوم لهو أكبر مبرر على استمرار وديمومة نظام الحكم في أي دولة، وللسبب نفسه فان غياب الحوار العقلاني بين الفرد والمجتمع وبينهما والدولة لهو الدليل الوحيد على إخفاق الدولة وانعدام وجودها كشخصية ذات سيادة مستقلة. الأمر الذي يدعو الى تخييم الصمت المطبق على كل جانب من جوانب الدولة. وعندما تخصى العقول في الدولة فلا شيء يظهر سوى رموز المقابر ذات الصمت المرعب. ولا يقل عن ذلك رعباً عندما تحتكر جماعة، صدق الأمور وصحتها من خلال أصوات مخيفة وان كانت غلفت بغلاف الرضى والارتياح. وعندئذ فان حياة المقابر تصبح أعز وأكرم من الأصوات الحاكمة التي لا تعرف إلا التفرد والحكم من خلال الاطار الواحد والفكر الواحد. ولا تعرف المعارضة المعقولة ولا تعرف «التعليق الساخر، ولا التباين المثير، كما لا تعرف تصارع الآراء، ولا الروح المعنوية اليقظة، الا ان مثل هذه الدراما لتنتهي (حتماً) بفصل ختامي مفجع»[٢٧].

والفصول المفجعة في تاريخ الأمة العربية الاسلامية عديدة. فسلطة الحرام الديني وسلطة العيب الاجتماعي، وسلطة السلطة الحاكمة التي ترسخ سلطتي الحرام والعيب، تجعل من الفصول الختامية المفجعة أموراً محققةً لا تؤدي في نهاية الأمر الا الى إنسال مخلوقات عجيبة قد تكون هي الحلقة المفقودة التي كان يبحث عنها دارون وغيره فهي مخلوقات لا تقع بين طرفي معادلة بسكال بين الملائكة والحيوانات، بل هي مجرد مخلوقات لا تزيد عن الشجر والحجر باستثناء أنها مخصية العقول.

ولا تقف القضية عند ذلك الحد، فالمخلوق العربي، وبفضل السلطات الثلاث: الدينية والاجتماعية والسياسية المثلة بقوانين الحرام والعيب وتقديس الحاكم، لم يفقد هويته فحسب، بل هو فاقد حقوقه الانسانية أيضاً. وهو بذاته طرف في مأساته الكبرى. فالحرية التي تشكل جوهر وجود الانسان كان قد قضى عليها هو بذاته عندما تمسك بالقوانين المذكورة التي اعتبرها المركز الذي يظل يدور حوله. ويقيس أي عمل يقوم به بناء على القوانين المذكورة. فهو مسحوق اجتماعياً لأنه لا يقدر على الافلات من قانون العيب الاجتماعي، وهو مسحوق على المستوى الفردي لأن ارادته مسلوبة منه دينياً حيث يعيد كل أمر الى القدرة الإلهية، علماً بأن فلاسفة المسلمين قد فصّلوا هذا الأمر تفصيلاً وأقروا بأن الله عادل ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وهو مسحوق على الصعيد السياسي لأنه لم يتعلم بعد أن الحوار المنطقي هو الذي يؤدي الى اكتشاف هويته الضائعة واقرار حقوقه الانسانية إذا قرر فعلاً أن يتحرر من اخصاء عقله. لقد درج العربي على استعمال السلاح تعبيراً عن سخطه عندما يختلف مع الآخرين، ودرج أيضاً على استعمال السلاح تعبيراً عن فرحته عندما يتفق مع الآخرين. ولم يكتشف بعد أن الاختلاف والاتفاق فن من الفنون الحياتية، ولا بد من اتقانهما.

اخصاء الطبيعة

إذا كانت التجارب التاريخية العالمية قد قطعت شوطاً كبيراً في تقريب الهوة بين حتمية التقدم وحتمية الوصول الى أرقى حضارة تعرف أن قيمة الانسان تكمن في حريته بفضل التقدم العلمي والتكنولوجي، بغض النظر عن المشاكل الجديدة التي نمت في أحضان النقلة العلمية هذه، إلا أن العقل العربي، وبفضل كونه مخصياً، فهو غير قادر بأن يشارك في أي تقدم علمي أو أي محاولة لتقريب الهوة بين التقدم والتحضر. وبالتالي فهو غير قادر على صناعة مستقبله. قد لا أبالغ في هذا المقام ان قلت أن العقل العربي، الموسوم بالاخصاء، والمطبوع عليه، يرى مستقبله فقط في ماضيه. فهو يتوق دوماً لاعادة ما كان له من تاريخ. وهو دائم الحياة مع الأموات من القادة العرب المسلمين الذين شاركوا في بناء الدولة الاسلامية في زمن من الأزمان.

منذ أن تسلمت فئة العساكر الحكم في العالم العربي والتي أخصت نفسها أولاً وأخصت عقول مواطنيها ثانياً ثم أخصت أية نظرة تفاؤلية للمستقبل (وما ينطبق على فئة العساكر ينطبق أيضاً على أولئك الذين وهبتهم الطبيعة هباتها فأوجدوا فكراً مخصياً وهو «فكر النفط» المبلد للأذهان والمرهل للأجساد) فقد انعكست هذه الأوضاع على استغلال

(٢١) بيرخرت، «رحلات في بلاد النوبة»، اعتماداً على دائرة المعارف الاسلامية، ص ١٠٨٩.

(٢٢) قال تعالى آمراً المؤمنات بقوله في سورة النور، آية ٣١: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهنّ ويحفظنّ فروجهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها وليضربنّ بخُمُرِهنّ على جيوبهنّ ولا يبدين زينتهنّ إلا لبعولتهنّ أو آبائهنّ أو آباء بعولتهنّ أو أبنائهنّ أو أبناء بعولتهنّ أو اخواتهنّ أو بني اخوانهنّ أوبني أخواتهنّ أو نسائهنّ أو ما ملكت أيمانهنّ أو التابعين غير أولي الاربة من الرجال».

(٢٣) «ألف ليلة وليلة» (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٨١)، طبعة ثانية، م ١، ص ٦ وما بعدها.

(٢٤) حليم بركات، «المجتمع العربي المعاصر» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٢٧) Lewis Mumford, The City in History, (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1961), p. 118.

(٢٨) اسحق موسى الحسيني، «أزمة الفكر العربي» (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٤)،، ص ١٥ وما بعدها.

(٢٩) لتفاصيل عن هذه المراكز انظر في الجاحظ، «الحيوان»، ذكر سابقاً، ج ١، ص ٦٦ ـ ص ١٠٩.

(٣٠) حليم بركات، «المجتمع العربي المعاصر»، ذكر سابقاً، ص ٢٣٤ ـ ص ٢٣٥. يقول الرازحي في قصيدته التي قدم لها باعتذار أقسم فيه انه لم يقصد الاساءة لأي جهة من الجهات عندما ترجم الأسطورة اليونانية، ويقول في قصيدته:



اللهم اني ان كنت قد أخطأت
جدفت في حق نبيك وحبيبك
خرجت من سكتك مثل قطار
وانحرفت مثل نجم عن مداره
فاجعلني من أصحاب النار
هشمني مثل أناء خزفي
أقصف عمري اللحظة شوهني
دع الجذام ينتشر بأطرافي
يلمع كالخواتم في أصابعي
واسحب مني يا رب نعمة البصر
اجعل من عيني فتحتين للنمل
من جسدي وعاء للحمى
ومن قلبي كوة للسرطان

*

ليس لي أحد يا الهي غيرك
الى حزبك أنتمي وبحبك أتمسك
لكن عبادك اليوم يتحرشون بي
كلماتهم تركض خلف دمي
وانهم يا رب فاغفر لهم
يريدون سن سكاكينهم
يودون شحذها في عنقي

*

اغفر لي يا رب وسامحني
انه الخوف والله ورغماً عني
واني سمعت صوت خطيب الجمعة
يكفرني ويحل دمي فهربت
هربت يا الهي ونسيت الصلاة
نسيتك يا رب من شدة الخوف
ومثل أرنب أبصر التماع سكين
ركضت باتجاه بيتي وأطفالي
انتقل ذعري اليهم بالعدوى
فراحوا ينتفضون كأرانب صغار
يثقبون السماء بدمع أعينهم
ويقرأون سورة الفاتحة.

عبدالكريم الرازحي «كلمات الى الله» جريدة الثورة اليمنية (صنعاء) ١٩٨٢/١٢/٥، ص ٣. نقلاً عن حليم بركات المذكور أعلاه.

الطبيعة لصالح المستقبل. فالتنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تدعيها هذه الدولة انما هي محاولات تخريبية. فكما في الزراعة والادارة والتعليم والاستهلاك، كذلك في الانتاج واستيراد التكنولوجيا بطريقة عشوائية، مما يجعل التقدم المنشود مجرد وهم كبير لا يؤدي الا الى شيء واحد فقط: وهو غياب الهوية العربية. فالعرب حائرون بين كونهم مسلمين أو قوميين، رأسماليين، أو اشتراكيين، وهم كل شيء ولا شيء. انهم على حد قول (اسحق موسى الحسيني). غير واثقين في أي طريق يسيرون تماماً «كالرجل الذي يترك بيته في الصباح ولا يعلم ما يريد أن يفعله. فهو يرى طرقاً عديدة أمامه ويدخل أحدها ولكنه لا يعلم الى ماذا سينتهي به الأمر. فقد يحقق شيئاً وقد لا يحقق شيئاً على الاطلاق. وقد يأخذ ذلك وقتاً طويلاً أو قصيراً، وقد يجدّ ما يريده وقد لا يجد، بعبارة أخرى فاننا نملك مدناً بغير شوارع مسماة أو بيوتاً مرقمةً ولو كان لدينا الحصافة وبُعد النظر، لخططنا شوارعنا جيداً ورقّمنا بيوتنا حتى نستطيع وقبل أن نترك منازلنا في الصباح أن نعرف تماماً في أي من الشوارع سنسير لنصل الى مبتغانا في أقرب وقت ممكن...»[٢٨].

إذا كان هذا هو الوضع العام في العالم العربي، فان وسائل التنشئة الاجتماعية وآلياتها تعمل عكسياً وبشكل تراجعي. وقد يكون من إجابات السؤال الذي يطرح: لماذا المجتمعات العربية في تدهور مستمر؟ ان العقل العربي يولد مخصياً، وفي الواقع وبفضل القوانين السلطوية المذكورة أعلاه والتي لا تبيح مجالاً للعقل أن ينمو نمواً طبيعياً، فان العقل العربي معطل القوى. وتتحول وسائل التنشئة الاجتماعية من مدرسة ومدرسين وأقران ووسائل اعلام وغيره، الى مراكز اخصاء عقلية كتلك المراكز الاخصائية التي أوجدها تجار العبيد في الأزمان السابقة في بلاد السودان وجنوب مصر قبل نقلهم خدماً لبلاط السلاطين[٢٩]. ان من يقرأ اعلانات الاستنكار والولاء في صحف العالم العربي يجد أكبر دليل على اخصاء الأفراد العقلي. وقد تمتد وسائل التعذيب الحديثة في الأجهزة السرية للدول العربية للاخصاء الجنسي أيضاً. والى جانب هذه الوسائل الإخصائية المفجعة هناك وسائل الاخصاء الاجتماعية أيضاً. فهل هناك أكثر اخصائي من القصيدة المعبرة التي اقتطفها صاحب كتاب **المجتمع العربي المعاصر** من ملحق صحيفة الثورة اليمنية في أحد أعدادها الصادرة في أواخر عام ١٩٨٢ للشاعر اليمني عبد الكريم الرازحي الذي ترجم أسطورة اغريقية ـ فاعتبرها الأوصياء على الدين في المجتمع، عملاً مريباً ضد أخلاق المجتمع وديانته، الأمر الذي جعلهم يقرّون بضرورة سفك دم الشاعر. وبعد «مطاردة مرعبة» أجبرت القيادة العليا في المجتمع اليمني الرازحي على اعلان توبته[٣٠].

إذا كان الوضع العربي القائم يتصف بهذه الصفات السلطوية، فان اعداد ذاته لدخول المستقبل كدخول الجندي المعركة بلا سلاح أو استعداد. هم يدخلون المستقبل بتكنولوجيا مستوردة، وبوسائل نقل مستوردة، وبملابس مستوردة وبطعام مستورد. وبعبارة أخرى فهم يدخلون المستقبل بسلاح غيرهم. وهم تماماً كالأطفال يعيشون في زمان غير زمانهم، ومكان غير مكانهم، ولا يعيشون أي لحظة من تاريخ معين، إذ أنهم خارج التاريخ وخارج الزمان والمكان، ومن يتصف بمثل هذه الصفات لا يقوَ على التواصل مع ماضيه لأنه لا يملك ماضياً بل يملك أحلاماً للماضي، ولا يستطيع دخول المستقبل لأنه لا يجد موطىء قدم له في المستقبل. وبينما يتقدم الغرب تكنولوجياً وحضارياً لدخول المستقبل، يبقى العرب يعانون من الاحباطات المزمنة. فهم (أي العرب) يستوردون كل شيء، بما في ذلك أفكارهم، ويعتقدون أنهم مركز العالم، أو أن العالم وجد لخدمتهم ـ كالشعور الذي تنعم به الدول العربية المصدرة للنفط ـ وعليه فلا يرون في تجارب الشعوب المتقدمة جدوى لأن «الأخلاق» على النمط العربي لا تتمتع بها الشعوب المتقدمة! ويكفي العرب التمسك النظري بالأخلاق «الحميدة»!

المنطق العربي المتبع، وهو ملتو الى أبعد الحدود، يدخل حياة الفرد فيحبطها، ويدخل حياة المجتمع فيفسده، ويدخل نظام الدولة فيخلق فيها الأزمة تلو الأزمة. والملاحظ للادارة المتبعة في هذه الدول يجدها تسير من سيء الى أسوأ، ويتصرف الاداري كصاحب سلطة خولت له ليجعل من المواطنين عبيداً من الدرجة الأولى، والادارة هنا تمتد لتشمل الأسرة والمدرسة والمسجد والكنيسة والأصدقاء والزراعة والتجارة وكل ما يجعل المجتمع مجتمعاً.

إن الإخصاء لا يتوقف عند حد معين، بل يقوم المخصيون بالاستعلاء على ذواتهم لإخصاء الأرض أيضاً. فالأرض التي لا تنتج هي بالطبع أرض خصاء، وقد خصيت من قبل من يعيش عليها. ان الوصف الذي جاء في مقدمة ابن خلدون «ما ان دخل الأعراب مكاناً إلا وتركوه خراباً» كهدم البنيان لبناء المواقد، ونقل السقوف لاستعمالها أعمدة للخيام ما زال معمولاً به حتى الآن. وعلى ذلك فالفن بأشكاله وألوانه مرفوض، والابتسامة مرفوضة والفرح مذموم، والسكون والجمود عنوان الرجولة والرزانة والحكمة والرشاد، وهي جميعاً صفات المخصي. □

صدر حديثاً



من نافذة السفارة

العرب في ضوء الوثائق البريطانية

نجدة فتحي صفوة

RIAD EL-RAYYES BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر
56 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305

طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل

طارق زيادة

الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة
دراسة
محمد شحرور
الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ـ دمشق ١٩٩٠

■ انه لمن الصعوبة في مكان كبير تقديم مراجعة نقدية لمؤلف الدكتور المهندس محمد شحرور المعنون «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، لأنه قائم على طرافة في تقسيم الكتاب، وغرابة في التأويل سنتناول أوجهها خلال هذه المقالة. أما الطرافة في تقسيم الكتاب فيفصح عنها الفهرس الذي يحتوي على أربعة أبواب: الذكر، جدل الكون والانسان، أم الكتاب والسنة والفقه، في القرآن.

يتضمن الباب الأول تمهيداً في المصطلحات يتناول الكتاب والقرآن، الذكر، الفرقان، وفيه فصول خمسة: القرآن والسبع المثاني، النبوة والرسالة، الانزال والتنزيل، إعجاز القرآن وتأويله، شجرة الذكر.

ويحتوي الباب الثاني على: قوانين جدل الكون وجدل الانسان والمعرفة الانسانية، نظرية المعرفة القرآنية، الاعمار والارزاق والأعمال.

ويشتمل الباب الثالث على: أم الكتاب، السنة، الفقة الاسلامي.

ويتطرق الباب الرابع الى: الشهوات الانسانية، القصص في القرآن.

وينتهي الكتاب بخاتمة تتناول تعريف الاسلام وفصل الدين عن الدولة واسلامية الدولة العربية بالمنظور المعاصر وازمة العقل عند العرب والعروبة والاسلام.

ويتضمن المؤلف تقديم المنهج اللغوي في الكتاب بقلم الدكتور جعفر دك الباب، وينتهي بكتاب للدكتور جعفر دك الباب أيضاً بعنوان: «اسرار اللسان العربي» أخذ حيزاً من الصفحات يفوق السبعين.

ولعله من المفيد أن نشير منذ البدء الى ان النظرية العامة التي أسند اليها الدكتور شحرور كتابه تقوم على إنكار ظاهرة الترادف في اللغة العربية، «ولذا اختار الباحث (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس واعتمده مرجعاً هاماً يستند اليه في تحديد فروق معاني الألفاظ التي بحث فيها، ان ابن فارس تلميذ ثعلب وقد أخذ برأي أستاذه حول التباين بين اسم الذات واسم الصفة، وعبارة ثعلب مشهورة «ما يظن في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من المتباينات» على ما ذكر د. جعفر دك الباب في التقديم (ص ٢٥)، «وانكار الترادف قد يظنه بعضهم سبباً لتميز لغة ما بثراء مفرداتها وسعة التعبير فيها والنظر الى ما يعد من الترادف في لغة ما على انه يعكس مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها الفاظ تلك اللغة تعبر عن التفكير القائم على ادراك المشخص ولم تكن فيها التسميات الحسية قد استكملت بعد تركيزها في تجريدات»، على ما أوضح أيضاً د. دك الباب في «أسرار اللسان العربي» (ص ٨١٨ من الكتاب).

ومن هنا يأتي فهم الدكتور شحرور للترتيل على أنه «ليس التأنق في التلاوة بل رتب أو نظم، الموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة من القرآن في نسق واحد كي يسهل فهمها»، على ما أوضح د. دك الباب (ص ٢٥) لأنه ورد في سورة المزمل: [ورتل القرآن ترتيلاً. إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً] فوصف القول بالثقيل لا يقصد به الثقل في التلفظ والنطق، بل وعورة فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن من علم (ص ٢٥)، وانطلاقاً من هذا الفهم الجديد لترتيل القرآن قام الباحث بجمع «ترتيل» جميع الآيات التي وردت فيها لفظة «قرآن» وجميع الآيات التي وردت فيها لفظة «الكتاب» واستنطقها فظهر حينئذٍ بجلاء الفرق بينها (ص ٢٥ ـ ٢٦).



أما المؤلف فيقول إنه وجد ثلاثة أنواع من الآيات في الكتاب بعد ان حدد الفرق بين النبوة والرسالة: فالنبوة هي مجموعة من الأخبار والمعلومات أوحيت الى النبي وبها سمي نبياً، والرسالة هي مجموعة التشريعات وأصبح بها رسولاً، «فالنبوة علوم والرسالة أحكام» (ص ٣٧). «أي ان نظرية الوجود الكوني والانساني وتفسير التاريخ هي من النبوة، وهي من الآيات المتشابهات، أما التشريع من إرث وعبادات، ومعها الفرقان العام «الاخلاق» والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات فهي الرسالة أي الآيات المحكمات. وهناك نوع ثالث من الآيات وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات» وقد اطلق عليها الكتاب مصطلح «تفصيل الكتاب» (ص ٣٧).

ويقرر المؤلف ان هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب والقرآن والفرقان والذكر، فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات وتخضعان للتأويل على مر العصور، لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، والقرآن يؤول ولا يفسر، فإذا سأل سائل هل آية الارث من القرآن؟ فالجواب: لا، هي ليست من «القرآن» «النبوة» ولكنها من «أم الكتاب» «الرسالة»، والفرق هو ان القرآن فرّق بين الحق والباطل، أي اعطى قوانين الوجود لذا قال عنه (هدى للناس)، وأم الكتاب عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تحويره، لذا قال عن الكتاب (هدى للمتقين). ويضيف المؤلف بأنه أجرى مسحاً شاملاً للكتاب وحدد فيه المصطلحات الأساسية وهي: الكتاب وأم الكتاب والقرآن والسبع المثاني وأحسن الحديث والعرش والكرسي والألوهية والربوبية



والنبوة والرسالة (ص ٣٧، ٣٨)، فدور النبوة هو «تحويل المطلق الى نسبي»، أي ان باب الاجتهاد والأحكام لا يقفل، وباب التأويل في القرآن لا يقفل، وكل اجتهاد من قبل الناس في الأحكام لا يقفل، «والحركة ضمن الحدود والوقوف عليها احياناً أو تأويل في القرآن يدخل في التراث على مر الزمن» (ص ٣٩).

وعن المنهج المتبع في الكتاب يقول المؤلف ان العلاقة بين الوعي والوجود المادي هي المسألة الأساسية في الفلسفة معتمداً على الآية القرآنية (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)، وانه انطلاقاً من هذه الآية التي تقول ان **المعرفة تأتي من خارج الذات الانسانية فانه يدعو الى فلسفة اسلامية معاصرة**، تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)، لتبلغ المعرفة النظرية المجردة. والكون مادي والعقل الانساني قادر على ادراكه ومعرفته، **ولا يعترف العلم بوجود عالم غير مادي يعجز العقل عن إدراكه**، لذا كان عالم الشهادة يعني في البداية العالم المادي الذي تعرف عليه الانسان بحواسه، ثم توسع ليشمل ما أدركه بعقله لا بحواسه. وعليه فان عالم الشهادة وعالم الغيب مادّيان، وعالم الغيب مادي ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن لان درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته. وأنه لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة. وانه يتبنى النظرية العلمية القائلة ان ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل ادى الى تغير طبيعة المادة. ويرى ان انفجاراً آخر سيؤدي حتماً الى هلاك هذا الكون وتغير طبيعة المادة. ويعني ذلك ان الكون لم ينشأ من عدم بل من مادة ذات طبيعة أخرى. وان هذا الكون سيزول ليحل محله كون آخر من مادة ذات طبيعة مغايرة. وهذا ما يدعوه «بالحياة الآخرة»، معلناً ان قراءته انطلقت من مسح عام لخصائص اللسان العربي معتمداً على المنهج اللغوي لابي علي الفارسي، ومن الاطلاع على آخر ما توصلت اليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج. وعلى رأسها ان كل الألسن الانسانية لا تحوي خاصية الترادف. وانه إذا كان الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان فيجب الانطلاق من فرضية ان **الكتاب تنزل علينا**، وبما انه **لا يوجد انفصال بين اللغة والفكر الانساني**، فانه يرفض القول بوجود آيات غير قابلة للفهم، ويرى ان هذا الفهم تاريخي نسبي مرحلي. ولان الله رفع من مكانة العقل الانساني فلا يوجد تناقض بين الوحي والعقل ولا بين الوحي والحقيقة وبالتالي علينا احترام العقل (ص ٤٢ - ٤٥).

أعطى المؤلف بعض الكلمات تفسيراً قسرياً

اننا نفهم مما سبق ان الدكتور شحرور يستند في مؤلفه الى نظرية بيانية تقول بعدم وجود مترادفات بل متباينات بين الألفاظ ليفرق بين معانيها، واننا إذ نوافق على صحة هذه الجزئية ضمن نطاق العلوم البيانية الاستدلالية، فاننا نجدها غير كافية وحدها لقراءة معاصرة للقرآن الكريم للأسباب التالية:

أولاً: ان النظرية التي يستند اليها الدكتور شحرور ليست جديدة ولا تجعل من قراءته معاصرة، إذ ان التأويل القديم والحديث للقرآن هو في أساسه تفسير بياني موضوعه النص القرآني ويتوجه كله الى ملاحظة العلاقة بين اللفظ والمعنى. ولكن النص كما يقول د. محمد عابد الجابري[1] «يمكن ان ينظر اليه كألفاظ وكعبارات لغوية ونظام خطاب ويمكن ان ينظر اليه كمعان ومقاصد، كجملة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي الى أبي الحسين البصري، بمنذ الجاحظ الى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر اليه من المنظور الأول: اللفظ أولاً، والمعنى ثانياً أو ثالثاً (المعنى ومعنى المعنى) فكان لهذا عدة نتائج على العقل البياني ونتاجه المعرفي»، منها انه «في مجال الفقه فلقد كان من نتائج اعطاء الأولوية للفظ على المعنى ان اخذ الفقهاء يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الألفاظ على المعاني أي من «المواصفة اللغوية» على مستوى الحقيقة والمجاز معاً، فأهملوا، أو على الاقل همشوا الى درجة كبيرة، مقاصد الشريعة كما لاحظ ذلك الشاطبي، فأصبحت «مقاصد اللغة» إذا جاز التعبير هي المتحكمة، وبات «الفكر سجين اللغة» على حد تعبير د. محمد اركون[2]. وهذا ما يفعله د. شحرور مفتشاً بين «مقاصد اللغة» عن المتباينات ضمن المترادفات من الألفاظ، متابعاً ذات المنهجية الفكرية السلفية تحت غطاء رقيق من الحديث عن العلم المادي والجدل والانفجار الأول، بل ومؤسساً على «ان المعرفة تأتي من خارج الذات الانسانية».

ومن هنا فانه لا يركز - في ميدان الفقه مثلاً - إلا تركيزاً هامشياً على المصلحة، كما أورد في كلمات قلائل بشأن «الحالات التي لم يرد فيها حدود نهائياً والتي سماها الفقهاء المصالح المرسلة مثل قانون السير وقانون الجمارك... لا تحتاج هذه الحالات الى حدود من الله ولو احتاجت لوضع لها حدوداً لانه في الاسلام التشريعي الحدود لله والتشريع للانسان وحدود الانسان تعتمد على نظرية «الأعراف». وهناك تشريع انساني حنيف «متغير» ضمن حدود الله في حالات الحدود بما تمليه مصالح المجتمع آخذاً بعين الاعتبار «اليسر لا العسر» وتشريع بدون حدود أيضاً، بما تمليه مصالح الناس والمجتمع ضمن السياق التاريخي لتطور المجتمعات الانسانية من حيث المعرفة والعلاقات الاقتصادية. فلم يحدد الله سبحانه وتعالى لنا حدود الضرائب، فالحد الأدنى هو الصفر «الاعفاء» والحد الأعلى يمليه التطور الاقتصادي والاجتماعي والوضع الطبقي «ضريبة الدخل التصاعدية». حيث ان الحد الأعلى متغير دائماً وغير ثابت. والحد الأعلى يستنتجه المشرع من مصلحة المجتمع ككل. وهكذا فقط نفهم ما يقال عنه المصالح المرسلة حيث يضع حدودها المجتمع نفسه. ان حدود الله بشكل عام مغلقة ولا يسمح بتجاوزها، وتجاوز الحدود المغلقة فيه نار جهنم وعقوبة من الله مثل حدود الارث وحدود السرقة والقتل ونكاح المحارم» (ص ٤٧٤ - ٤٧٥).

من هنا أرى ان فقيهاً مثل نجم الدين الطوفي[3] فهم المصلحة انها قطب مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها، وانه ليس ضرورياً ان تكون حيث النص القاطع أو إجماع المسلمين. فقد يعارض النص أو الاجماع المصلحة وفي هذه الحال يجب ان تقدم عليها، بناء على ان المصلحة هي قطب مقصود الشارع، وان مجال هذا كله انما هو العادات والمعاملات مما يقصد به سياسة المكلفين. أما العبادات فهي حق

ARCHIVE http://archive.Sakhrit.com

الشارع لا تتلقى إلّا منه، هو أكثر عصرية وحداثة - في ميدان الفقه - ممن يحاول على أساس نظرية لغوية لسانية بيانية التفريق بين النبوة والرسالة والكتاب والقرآن لتبرير بعض المواقف المتسمة ظاهرياً بالحداثة والعصرنة.

ثانياً: ان كل تفسير لله والوجود والانسان مبني على مذهب آحادي من مثل الألسنية التي يقول د. شحرور انه اطلع على آخر ما توصلت اليه (ص ٤٤) دون ان يشرح لنا ما نوصلت اليه، ليس بكاف لتفسير حقائق الوجود الكبرى، ومن هنا فان كتاب الدكتور شحرور يقصر عن تعليل مسائل كبرى تصدى لها من مثل الوحي ولم يأت بها بجديد.

ثالثاً: غابت الخلفية الفلسفية عن الكتاب مع تنويه المؤلف بأهمية الفلسفة، ويمكن ان يعزى ذلك الى عدم تعمق الكاتب في المفاهيم الفلسفية، مع انه كما قال د. محمد اركون[٤]: «على الفكر الاسلامي المعاصر ان يعيد قراءة كل الأعمال الكلاسيكية الكبرى بواسطة المنهجية التعددية والاشكاليات المنفتحة ولا يزال الموقف الفلسفي ضعيفاً جداً في المجال الاسلامي»، ومن باب أولى أن تكون كذلك قراءة موصوفة بالمعاصرة للقرآن الكريم.

رابعاً: لم يستند المؤلف الا نادراً لمراجع تبرر ما ذهب اليه وكان في معظم مواقفه الفكرية تقريرياً دون اي تعليل من مثل قوله (ص ١٨٦): «وكلما تقدمت الانسانية في المعارف والعلوم يظهر إعجاز القرآن بشكل أوضح... فكلما تقدم الزمن تدخل طروحات القرآن ضمن المحسوسات المدركة»، وقوله (ص ١٨٧): «فمن القرآن نستقرىء النظريات العلمية المادية والتاريخية بالاضافة الى أنه قرن الحقيقة الموضوعية المادية مع الحقيقة التاريخية».

وهذا ليس إلا غيضاً من فيض حفل به الكتاب، بشكل غاب معه عن فكر المؤلف ما قاله أيضاً د. محمد أركون[٥] من انه «ينبغي أن نعترف للخطاب الديني بخصوصيته وان نقيسه بمعايير مختلفة عن معايير الخطاب العلمي، والعكس صحيح أيضاً».

ان هذا يعني ان نفهم القرآن على انه ليس كتاباً علمياً وانما هو كتاب اشارات كونية ليس يكفي فيها معرفة اللغة، ومن هنا صحة ما قاله أيضاً د. محمد أركون[٦]: «ان العالم مستودع اشارات (آيات) تتجلى فيها قدرة الخلق الالهية ورحمة البارىء بالانسان والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض والرعد والمطر والجبال والبحر والنبات والحيوان، تطرح ليس على انها كائنات بل على اساس انها شهادات، وبذلك يحمل وعي الانسان بذاته على الرقي كلما اكتشف عجزه بازاء الكون».

لذا أتى الطابع «العلموي» وليس العلمي أصلاً الذي حاول المؤلف إضفاءه على تفسير الآيات القرآنية لا يوضحها ولا يجلي شيئاً فيها، فالحديث عن ان الله «خزن قوانين الكون العامة سلفاً في اللوح المحفوظ وابقى لنفسه حرية التصرف في هذه القوانين» (ص ٤٠٤) كذلك عن قوله في الآية الكريمة: (إن الله عنده علم الساعة): «لقد برمج الله أحداث الساعة وماذا سيحصل في هذا الكون المادي حين تقوم الساعة ولكن لم يضع توقيت قيامها في اللوح المحفوظ، واحتفظ به لنفسه لذا قال (عنده علم الساعة). لنقارن هذه الآية مع قوله تعالى (وعنده أم الكتاب) (الرعد ٣٩). أي ان أم الكتاب هي أمر ظرفي في قابل للتبديل وغير محددة سلفاً» (ص ٤٠٤). ما يضعف من الشحنات الرمزية القوية التي تومىء اليها الآيات القرآنية، ومن الأسلم ان لا ندخل القرآن في موضوعات علمية هي بطبيعتها قابلة للتطور. ان الطابع «العلموي» هو الذي جعل الكاتب يقول:

«من هنا نستنتج ما يلي: بما ان نوع الجنين غير محدد سلفاً في اللوح المحفوظ أذكر هو أم أنثى، وبالتالي فان باستطاعة الطب تحديد وتوجيه نوع الجنين سلفاً أذكر هو أم أنثى ومعرفة نوع الجنين وهو في رحم الأم. ولكن ليس باستطاعة الطب خلق جنين بدون لقاح حيوان منوي مع بويضة. ولو كان كل شيء مبرمجاً سلفاً في اللوح المحفوظ لأمكن معرفة من سيتزوج فاطمة لحظة ولادتها وعدد الأولاد الذين ستنجبهم، ولكن هذا مستحيل لانه غير مبرمج وإنما يحدد من خلال الشروط الظرفية «المشيئة»» (ص ٤٠٦). ان هذه الأقوال ليست بحاجة الى كبير عناء في التعليق.

خامساً: أعطى الدكتور شحرور لبعض الألفاظ والكلمات والتعابير تفسيراً قسرياً ليتلاءم مع وجهة نظره «العلمية» من ذلك قوله في تفسير الآيات القرآنية: «(والفجر. وليال عشر. والشفع والوتر). (الفجر ١ - ٢ - ٣) حيث ان الفجر هو الانفجار الكوني الأول، و(ليال عشر) معناه ان المادة مرت بعشر مراحل للتطور حتى اصبحت شفافه للضوء، لذا اتبعها بقوله (والشفع والوتر) حيث ان أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار»... «لقد سبق ان ذكرنا ان العرش هو الأمر، ويعني ذلك ان أمر الله كان على أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين «مولد الماء» لذا قال: (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (هود ٧) أي كان أمره على العنصر المكون للوجود وهو الهيدوجين» «هذا الوجود منذ الانفجار الكوني بدأ ينطبق عليه قانون التسبيح صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه أي ان الذي لا يسبح من الأشياء لا وجود له» (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

> **حيناً يعتبر المؤلف المترادفات، متباينات وحيناً آخر لا يعتمد ذلك**

ومن العجب ان يكثر المؤلف من هذه التفسيرات القسرية جاعلاً من القلب المخ قائلاً بالحرف الواحد: «لقد أطلق الكتاب مصطلح القلب على عضو يعتبر من أنبل الأعضاء في جسد الانسان، هذا العضو هو المخ وهو أنبل الأعضاء لدى الانسان لذا سمي بالقلب. وقلب المخ هو القشرة الخارجية حيث هي أنبل جزء فيه «مركز الفكر والارادة». وفي هذه الحالة يزول التعجب حيث ان الكتاب ذكر من أعضاء الانسان اليدين والأرجل والجلود والحناجر والأذن والعين واللسان والشفة والأمعاء والقلب فكيف لم يذكر المخ وهو أنبل الأعضاء قاطبة؟» (ص ٢٧١ - ٢٧٢).

ان ما سبق ليس بحاجة الى تفنيد وهو يخالف النظرية التي بني عليها الكتاب، موضوع النقد - القائلة بانه ليس في الفاظ اللغة من مترادفات بل متباينات.

من الصعب الوقوف عند كل جزئية من جزئيات كتاب د. شحرور للتعليق عليها، وإلا لأصبح الوقوف مُقاماً، ولكن لا بأس في التدليل على «غرائبية» التفسير من شرحه للآية القرآنية: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) حيث يذهب مذهباً بعيداً إذ يقول: «البنون: جاءت في الأصل «بنن» وتعني اللزوم والاقامة، وعندما يتزوج الذكر فانه يبني على الأنثى وكان يبني له خيمة منفصلة عند العرب أما لفظة الابن فقد جاءت في «بنو» وهو من التوليد وجمعها أبناء فنقول ابن فلانة وابن

ARCHIVE http://archivebeta.sakhrit.com



المدينة وابن القرية. فالمعنى الحقيقي للبنين هو من اللزوم والاقامة وهذه هي صفة الأبنية والبنيان، وقد جاءت في المعنى الحقيقي في قوله تعالى (أمدكم بأنعام وبنين) (الشعراء ١٣٣). هنا ربط البناء بتذليل الأنعام، فلولا تذليل الأنعام لما استقر الانسان وبنى له مسكناً. وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) (الكهف ٤٦) هنا البنون هي الأبنية من اللزوم والاقامة وليس الذكور من الأولاد فالمالُ هنا كل ما يمول به الانسان من نقد ومواد تحويلية فقوله (والبنون) التي هي الأبنية والتي هي من المواد غير المنقولة»، (ص ٦٤٤). علماً بأن المال يطلق على المنقول وغير المنقول.

على ان الاغرب من تفسيره السّابق، تعليله للامر في ذات الصفحة إذ يورد: «فإذا سأل سائل: لماذا هذا التعقيد؟ أقول هذه الآيات من القرآن والقرآن كله متشابه» (ص ٦٤٤).

ويدخل في غرائب التفسير ما ذهب اليه في تفسير الآية (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) (البقرة ٢٢٣): «فهنا النساء تأتي بمعنى الأشياء المحدثة المستجدة فقال عنها إنها «حرث لكم» (ص ٦٤٦). وكان قد فسر الحديث النبوي: «حُبب إليّ من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة» هنا فهم الكثيرون أن النساء هن أزواج الرجال، ولكن النساء هنا هي شهوة التجديد في الأشياء وقد جاءت بمعنى التأخير في سورة النور في قوله أو (نسائهن) أي ما تأخر عن المذكورين أعلاه أي الأحفاد والفروع مهما نزلوا» (ص ٦٤٤).

من الصعب مجاراة د. شحرور في هذه التفسيرات ولا يشفع له حسن النية في «التخريج»، ومن الصعب أيضاً ان تحصي له هذه «التخريجات» المنتشرة في صفحات عديدة من مؤلفه الضخم حجماً الذي زاد التكرار والاستطراد في «انتفاخه»، والكلمة مشتقة من نفخ وقد تكلم الدكتور المهندس كثيراً عن «نفخة الروح» أي «علوها»، من ذلك ما اورده في الصفحة ٤٣٥: «فالسؤال الآن: كيف بدأت حرية الانسان «الومضة الأولى للحرية»؟ بدأت هذه الومضة الأولى مع بداية المعرفة الانسانية وهذه الومضه جاءت مع نفخة الروح وهي الحلقة المفقودة بين البشر والمملكة الحيوانية والانسان» (ص ٤٣٥).

يبدو د. شحرور في تفسيره بعيداً جداً عما قاله ابن خلدون عن تفسير القرآن: «فاعلم ان القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع. ومنها ما هو في العقائد الايمانية ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً له. وكان الرسول يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه اصحابه، فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتضى الحال منها.. ونُقل ذلك عن الصحابة وتداول ذلك التابعون من بعدهم ونقل ذلك عنهم، ولم يزل متناقلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك الى الطبري والواقدي والثعالبي، وأمثال هؤلاء من المفسرين...

ثم صارت علوم اللسان صناعية: من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب، والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد ان كانت ملكات للعرب لا يُرجع فيها الى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك، وصارت تُتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج الى ذلك في تفسير القرآن، لانه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم...»

ترى لماذا لم تتوصل علوم اللسان العربية هذه كلها الى تفسير «بنون» و«نساء» وسواهما كما فسرها مؤلف «الكتاب والقرآن»؟

يبدو ان الخطاب الفكري للدكتور شحرور لا يصمد أمام أوجه النقد فلسفياً وكلامياً ولغوياً وعلمياً. وكنا نتمنى ان يكون في مستوى خطاب «القدرية» «والمعتزلة» وقد تبنى الكثير من آرائهم. واعتقد ان مثل هذا الخطاب، ولو أراد د. شحرور مخلصاً ذلك، لا يدفع العرب والمسلمين الى خلق تيار فكري نقدي عصري جديد يكون أساساً لخروجهم من مستنقع التخلف الى آفاق القرن الحادي والعشرين، يساوي بين المرأة والرجل، يدعو الى الحرية ويجدد في نسغ الحياة. □

(١) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ١٠٥.
(٢) د. محمد أركون، الاسلام، الاخلاق والسياسة، اليونسكو/باريس، ومركز الانماء القومي/بيروت.
(٣) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي/ القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٤ - ١٩٥٤، ص ١٥١.
(٤) د. محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، لندن، ص ١٥١.
(٥) المرجع السابق، ص ٣٠١.
(٦) د. محمد اركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات/بيروت، باريس، زدني علماً ١٧٧، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ٣٧.
(٧) ابن خلدون، المقدمة، طبعة بولاق، ص ٣٦٦.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

بعث الجماعة في عصر الفردية

وضاح شرارة

كاتب السلطان
دراسة
خالد زيادة
رياض الريّس للكتب والنشر
لندن . قبرص ١٩٩١

■ قد يُقبل القارىء على قراءة كتاب خالد زيادة «كاتب السلطان» إقباله على رواية عائلية، فيصعد في نسب نفسه الإصعاد الذي يرجو معه ان يبلغ الجد الأول، أو العلقة الأولى التي كان هو من مزاجها، وما زال يحمل في سكينته أو قلقه، في رشده أو غيّه، في طلبه أو إمساكه، بعض خلقتها. فعلى هذا النحو يجري القصص العائلي. فهو يحمل الشبه بين ما كان عليه الآباء وبين ما عليه الولد اليوم، على العلة، إن لم يحمله على السر. فإذا لاحت مخايل خلقة اليوم على البقايا التي خلفها أهل الأمس، وأصحاب الحرفة وبقاياهم هي كلامهم المزبور ومدوناتهم، حسِب من لاحت له اللوائح أنه وقع، أو كاد، على سر إهلاله على الخليقة وملابسته إياها بعد عدم. وفي

هذا ما فيه من استرسال في التوهم، ومحاباة له. فالشبه ليس علة، والتشبيه ليس تعليلاً، على ما يقول قول لاتيني سائر (باللاتينية). والتأريخ، على هذا، ولو نزع إلى صناعة مبانٍ ومثالاً يُجري عليها تأويلاته شأن النحو على مذهب أهل البصرة أو شأن الاجتماعيات على مذهب ماكس فيبر، لا يسعه التخفف مما جاءت به الوقائع والحوادث.

والوقائع والحوادث تأتي دوماً على غير قياس، مهما اجتهد نحاة البصرة في تقدير أقيستهم. فذهب أحد علماء الأخبار، من أساطير الأولين، إلى لا فرق يذكر، فيقف عنده، بين ما يرويه المؤرخون، من أهل الجد الرياضي والرصانة البنائية أو المثالية، وما تناقله عُراة الأدغال الأمازونية. فالقومان والجماعتان أمرهما واحد، ولا يعدو حمل الجائز، وهو ما لا قياس له، على منطق ونظم. وهذا ما يحاوله خالد زيادة، أو ما يحلو للقارىء، إذا قام بينه وبين الكتابة نسب وسبب ان يحسبه ويظنه؛ والدليل على النسب ما يقرأ القارىء، إذا لم يتركه صبره بعد، ولم ييمم صوب ما فيه منفعة أظهر وأيسر. فيحلو للقارىء الكاتب ان يصدق زيادة، حين يزعم زيادة ان «الاصلاحي» هو وارث الفقيه، أو «أراد ان يرث دور الفقيه» (ص ٢٢٧)، وان المثقف «يتحدر من بيئة كتّاب الديوان». ولا ينفر القارىء ولا يصم أذنه إذا قرأ أن «أعلام» القرنين التاسع عشر والعشرين من الكتّاب والأدباء، بخلاف من سبقهم من «أعلام» القرنين السابقين، لا ينسبون إلى مذهم، بل إلى «دول آخذة بالتبلور والتصلب» (ص ٢٣١). فإذا عارض المؤرخ هذه النسبة إلى الدولة «الحديثة»، بإبقاء الدولة «مثقفها»، وسليل كاتب دواوينها وصاحب شؤونها، خارجها، وعزوفها عن أخذه وأخذ «آرائه» ومأخذ الجد (ص ٢٤٥)، جلى معارضته الأمرين هذين واحدهما بالآخر بعبارة لا تخفق كل أصداء الملامة والتذمر. وتنقلب الملامة تعنيفاً حين يقابل المؤلف احتياج «المتعلم» إلى الدولة، وإلى خدمتها، شرطاً لوعيه «ذاته» (ص ٢٥٨)، بعجزه «عن الانخراط في جسد الدولة» (ص ٢٥٩)، فلا يتأتى من هذا تضييع «العلم» «صلاحه» (الصفحة نفسها) ومساغه فحسب، بل خسارة المتعلم نفسه وعلمه، فلا يربح دولة «تستبعده أو تحتقره» (ص ٢٧٠) وهو لم يحجم كثيراً عن إنزالها محل الله (ص ٢٦١). وإذ يهجم خالد زيادة على استعمال «الاحتقار» صفة يصف بها سياسة الدولة للمثقفين والمتعلمين، برغم ضعف دلالتها في معيار الاجتماعيات، إنما يجهر بمشاعر ليست الدراسة ولا البحث منبتها ومصدرها. والحق ان المؤرخ لا يقتصر على الوصف بل يميل ميلاً غير مستتر إلى «التقويم»، أي إلى الوزن في ميزان قيمه وأحكامه، حين يقضي في مسألة ما بين «المثقف» وبين «الدولة الحديثة» من انفصال واتصال، بقضاء ينزل هذه المسألة منزلة «الأساس في أزمة المثقف».

والكلمات هذه كلها تنم أحكاماً ورأياً. ولا مناص من الأحكام والرأي في الاجتماعيات، على ما لم يشك أعلام الاجتماعيات وغيرهم. فهي وصلتنا إلى القراءة، وإلى الإقبال على كتاب يتناول، ولو على وجه الرواية والتقصي والنسبة، ما كان «الآباء» عليه. وهي، أي الأحكام والرأي، وصلة زيادة نفسه إلى الفحص كما يفحص والمسألة عما يسأل. فهل تسوغ الرغبة في الفحص عن «الجذور» (بحسب كلمة أشاعتها حلقات تلفزيونية ترجمت عن كتاب اشتهر) التأريخ لهذه الجذور ولتحدرها، إسناداً بعد إسناد، إلى حين بلوغها الكاتب وتخبطه في «أزمته»؟ لماذا، بهذه الحال، التأريخ للجذور وليس للرغبة في التأريخ؟ بل للرغبة في التاريخ نفسه، وليس في روايته وتقصي أخباره؟

يجهر المؤلف بمشاعر ليست الدراسة ولا البحث منبتها ومصدرها

يغلب الظن أن أخذ «الكاتب» ـ وهو يتقلب في طي الكتاب بين المدون، وصاحب الخراج والحسبة، والوزير وصاحب الزمام، والموقع، والمحدث والفقيه، والمدرس، وكاتب القلم ـ موضوعاً للتأريخ والتعقب، على النحو الذي يتناوله «كاتب السلطان»، إنما يستجيب رغبة (أحكاماً ورأياً) استقبلها صاحبها، أو أصحابها من القراء، على الوجه الذي أقبلت عليه. فكأن ما يوضع عليه التأريخ والتعقب لا يحتاج الى مساغ، أو علة، غير انتصابه للرغبة، وتصديه لها، وتوجهها عليه. أو هو يلين جانبه للكلام، ويخفضه له، فيتناوله الكلام، ويفيض فيه فيتماسك موضوع التأريخ، من هذه الطريق وحدها، مطلباً صحيحاً لا يُطعن في صحته، ولا في حقه في التأريخ. أما ما جدّت بعض المنهجيات الاجتماعية والتاريخية في طلبه من فرض بناء الموضوع بناءً يميز عوامله، وعلائق هذه العوامل، من أشباهها ونظائرها، فإلزام لا يقيد إلا من أخذ بطرائق دون غيرها، ومن أخذ نفسه، ومن هو منهم، بالبيان عن أحكامها (وأحكامهم).

يكتب خالد زيادة في إحدى الصفحات محاولته الأخيرة (ص ٢٧١): «وبالمقارنة مع طائفة الكتاب الذين أقاموا تنظيمهم الخاص بهم في داخل أجهزة الدولة ودواوينها، فإن المثقف يعجز عن إقامة أي تنظيم يخصه داخل الدولة أو خارجها. ولهذا فقد كان يبحث عن التجمعات البديلة من الجمعية الى الحزب الى التماهي في مبدأ الدولة نفسه». فلا يعلم القارىء مصدر المسلمة التي تفترض على «المثقف» إقامة «تنظيم خاص به»، وتحول بينه وبين إنشاء الجمعية، والحزب، وإرساء الدولة على مبدأ مكين. فإذا صدرت المسلمة عن مقارنة بين «المثقف» وبين «الكاتب»، وعن عود المثقف على بدء الكاتب وإخراجه من صلبه، لوجب أن تضطلع المقارنة نفسها بتعليل فرق لا يذهب مذهب «العجز» بل مذهب المباينة. أما الكلام على العجز فينيط بالدولة، ولا أدقق بعد في استعمال الكلمة، أمراً (استقبال «تنظيم» المثقف) قد يكون من رغبات المثقف، أو من احتياجه، لكنه ليس من أبنية الدولة، ولا من أدوار المثقف الاجتماعية. [لكن زيادة سبق (ص ٢٦٢)، إلى قول آخر لما حكم بأن الأفكار التي «بشر بها مثقفو نهاية القرن التاسع عشر تستطيع أن تستقطب الأنصار»]، وهو يلمح الى «نموذج الدولة العصرية» والى «التعبير عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمساواة بين المواطنين» و«الخروج على نظام الطوائف الحرفية»، بل هي قادرة على الحلول «مكان الوعي المديني الذي يعبر عن العلماء». ويخلص الى معارضة المدينة بالدولة، بعد مقابلة الفقيه بالمثقف، وإلى إعلان «انتصار (الدولة) على المدينة». فيجب أن يخلص القارىء من هذا، ومن مقدمات غيرها، إلى أن المثقف، شأن الدولة، «انتصر» على الأصناف وعلى طوائف الحرف، فأخرج المجتمع كله، والدولة معه، من «قمقم» الترتيب الحرفي والطائفي. وهذا الترتيب بعينه هو الذي منح «الكاتب» القديم «تنظيمه الخاص». فكيف للمثقف أن ينتصر، وهل يجوز وصف الإنجاز المنسوب بالانتصار، إذا هو أثبت لنفسه «تنظيماً» يخصه داخل الدولة أو

كاتب من لبنان

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com



خارجها؟ بل يجب القول، بناءً على مقدمات المؤلف، ان المثقف «انتصر» إذ حال بين الجماعة التي ينتسب اليها ونفترض جزافاً وحدتها أو مُسكتها، وبين نظمها في سلك أو طائفة أو صنف. وهو لم ينتصر وحده إذ ذاك بل «انتصرت» الدولة معه.

و«الدولة» التي يعنيها البحث أمرها مشكل. فهي تبدو واحدة، ربما بسبب تضمين اسم واحد، أو عبارة واحدة، معانٍ تختلف باختلاف الأوقات و«الدول»، بالمعنى الوصفي الذي توسل به كتاب التواريخ بالعربية. فانتهى معناها مع إحسان مراش، مثلاً، إلى «النظر الدائم الى الصالح العام»، وإلى ملاحظة «عقد الهيئة الاجتماعية» (ص ٢٦٣). وكان أبوبكر راتب أفندي (ت ١٧٩٩) تنبه، أوائل العقد العاشر من القرن الثامن عشر إبان سفارته بفيينا وقبل نصبه رئيساً لكتاب السلطان سليم الثالث، على أن مناط الحكومة الأوروبية، أو «الدولة»، هو رقابة الناس «على اختلاف طبقاتهم: (العموم والجمهور) على صاحب السلطان («الملك»)؛ وانحلال الهيئة الاجتماعية إلى «أفراد»، ونزول الفرد (المواطن) في حمى القانون المدني (ص ١٧١). ولعل انتخاب مراش، الذي كتب في مستهل الربع الأخير من القرن التاسع عشر، العام، وتماسك هيئة الاجتماع، وتقديمه لهما على الأفراد والقانون والقيد على السلطان، من أعراض تقوّض السلطة تحت وطأة المنافع الخاصة وشهوات الجماعات، بينما يقدم راتب أفندي، معاصر المرحلة الثانية من الثورة الفرنسية، الفرد وحمى القانون والرقابة المدنية على الحكومة، حين شوكة الانكشارية وشيخ الاسلام لم تكسر بعد. غير ان الاثنين، الكاتب الحاكم والكاتب «المثقف» من غير حكم، يؤذنان بطور جديد من أطوار «الدولة» أو السلطان، يخرجها من صفتها الجوهرية، ومن كونها شيئاً يُملك ويعيّن ويُرى، إلى صفتها الاسمية التي تنحل عندها في الحقوق والقوانين والهيئات والطبقات والمصالح والأفراد. ولا تستقيم دولة هذا شأنها، وهي الدولة **«الديموقراطية» التي تجمع السياسات الأوروبية والأميركية بينها وبين «أصل المساواة»**، إلا إذا صدعت المراتب وأبنيتها جميعاً، أكانت مراتب سلطان أم مراتب مصالح.

لماذا التأريخ لـ «الجذور» وليس للرغبة في التأريخ؟

بخلاف هذه الدولة ـ ويحد سلطانها حدان: الحقوق والقوانين، من وجه، و«المجتمع» المؤتلف ائتلافاً مضطرباً من أفراد ومصالح أفراد ـ احتكمت «الدول» المملوكية إلى شرعين: عسكريّ داخلي، قوامه «العوايد» و«القواسم» الخاصة بهم، وقضائي ديني أوكل أمره الى القضاة ومذاهبهم في الفقه (ص ٢٩). وحين خلف العثمانيون على الممالك المملوكية أنزلوا «التنظيم الحرفي» محل المثال والأنموذج من النظم الاجتماعية الأخرى، الادارية والعسكرية والسياسية، «فانغلقت» الجماعات القائمة على الدين والعرق والعمل (...) على ذاتها، واتبعت تراتبية داخلية، وسارت وفق قوانينها وأعرافها ودساتيرها، وشمل ذلك الى حد بعيد جماعة العلماء (العلمية)، وجماعة الكتّاب (القلمية) على حد سواء» (ص ٦٠)، إذا صح الفرق بين «الدولتين» ـ وقد يقع القارىء على صفتهما صفتين مختلفتين في عملي إيرا لابيدوس وجب وبوون ـ اقتصر هذا الفرق، وهو خطير ولا ريب، على اعتزال المماليك «المجتمع الاسلامي» واكتفائهم الى شرع «طائفي»، بخلاف العثمانيين الذين كانت الشريعة وفقهها سُلّمهم إلى المجتمعات التي استولوا عليها، وذريعتهم إلى توحيدها بهم، والاستواء في قمتها وفي أبنيتها. فكان «قانون نامة» محمد الثاني، وحمل القضاء والافتاء في الديار الاسلامية والعثمانية على الفقه الحنفي، آلتين من آلات الجمع العثماني، ولو على أقدار متفاوتة. لكن بناء الجماعات، والكلمة أدق من كلمة «مجتمع» التي تنم بالتجانس والترابط، بناءً طائفياً، على مثال طوائف الحرف وأصنافها، لم ينفك سائق هذه «الدول» ودأبها. وقد يكون سمةُ الدولة المملوكية، أو «الدول» المملوكية، الخاص، نصبَها السياسة والسلطان حرفة من الحرف الكثيرة، آلتها القوة وأهلها ـ و«أهل القوة» من الأسماء التي سمي بها أصحاب السلطان منذ القرن الأول لخلافة آل عباس. أما استواء أهل هذه الحرفة في صدارة الجماعات التي تأتلف «الدولة» منها فلا يرتب عليها، أي على حرفة السياسة والقوة، تمثيلاً على ما يعم الجماعات وما تشترك فيه. وهذا دليل، إذا صدق، على حال «العام» (وهو غالباً ما يجيء صفة للقانون وفروعه) في المجتمعات أو «الدول» التي يتناولها بحث زيادة. وهي حال لم يطرأ عليها تغيير كبير في «الدول» العربية المعاصرة. فحيث الفروق القومية (من قوم وأقوام) والدينية والمذهبية والبلدية (الجغرافية) والمهنية والاقتصادية تتحجر على مراتب سياسية، شأنها في المشرق و«دولة» على نحو جلي، وتنكر أصل المساواة الديموقراطي وتنقضه، محالٌ أن تنشأ دول غير طائفية ولا حرفية.

لذا يبدو أن خالد زيادة إذ يتقصى تعاقب «الدول» على مصر والمشرق (أو بلاد الشام التي يخرج منها بلاد موآب وحوران وجبل السماق وحران وجبل عامل) إنما يتقصى، حقيقة، الهيئات التي اتخذتها الجماعات وانعقاد علاقاتها بعضها ببعض على مثالات مضطربة. والحق أن بين كل دور من الأدوار، أو مرتبة من المراتب، وبين ظهوره (أو ظهورها) وأدائه، تقوم الهيئة الاجتماعية كلها، فتسم الدور وأداءه بميسمها الخاص. لذا قد لا يصح في وصف الأدوار والمراتب حدُّها المشترك. أي تعريفها الذي تشترك فيه المجتمعات المختلفة، وقد لا يكون الولد سر أبيه فلا يرث المرتبة أو الدور مرتبة تتحدر من صلبها ودور ولده سلفُه. وعلى هذا فالدولة التي وضع عليها راتب أفندي كلامه، وتناولها إحسان مراش من وجه مختلف، ليست سليل الدول المملوكية، «فالدولة» العثمانية، «فدولة» محمد علي، فالدول الحديثة والمعاصرة، ولا «المثقف» سليل الكاتب، والاصلاحي سليل الفقيه، إلخ.

ما يؤدي إلى هذا القول هو الصفحات الأخيرة التي عقدها زيادة على «المثقف»، والمحت اليها الأسطر الأولى من هذه العجالة. فإزاء انهيار المراتب الظاهر، وهذا الانهيار هو من صفة المجتمعات الحديثة، يسأل «المثقف»، (والمؤلف في هذا المعرض موضوع ومحمول جميعاً) عن مكانته من «الدولة»، وكأن الدول العربية المعاصرة ما زالت ضمان الأدوار والمكانات وكفيلها. فلا يسأل عن محله من المجتمع، على قدر ما أنتجت الجماعات مجتمعاً، وهو قد لا يتنبه على الدور الذي اضطلع به «مثقفون» قد يكونون

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

أنموذجيين، من أمثال ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي وكامل الجادرجي، و«فقهاء» مشقفون، من أمثال حسن البنا بمصر والابراهيمي بالجزائر والحسيني بفلسطين وموسى الصدر بلبنان، في حياة الدول التي نشأوا أو نشطوا فيها، وما زال من خلفوهم يقومون بمثل هذا الدور أو بدور يختلف عنه.
فيصدر سؤال زيادة، أو هكذا يبدو، عن صورة سلكية، طائفية أو حرفية، للمجتمعات المعاصرة عامة، والعربية منها خاصة، ولمثقفيها. وليس هذا السؤال وقفاً على صاحب «كاتب السلطان» بل يرث زيادة تراثاً من تناول المثقفين العرب لقضية المثقفين العرب. فالكتاب العرب الأبعد شهرة ليسوا روائيين ولا شعراء (إذا استثني الشعراء الدعاة) ولا مؤرخين ولا فلاسفة، بل هم أصحاب مقالات في أمر المثقفين، وفي ما يصح أن يفكر المثقفون وأي نهج ينهجون. بل ينيط هؤلاء الكتاب بالمثقفين، وكأنهم سلك متجانس، قوة مجتمعاتهم على النهوض بأعباء التاريخ وصنعه (وهذا يرد إلى موضوع التأريخ وإلى الرغبة التي تحمل على التأريخ). ويشترك معظم المتصدين لمثل هذه الموضوعات، وهم كثرة متعاظمة بين الكتاب، في اتخاذهم ضرباً من الماركسية، اللينينية والغرامشية، إماماً وهادياً. ويجهر هذا الضرب من الماركسية صرف جهده إلى إرساء «هيمنة» الحزب الشيوعي، أو حزب الثورة التي تبتدىء التاريخ، على نشر «أوائل فكرية مشتركة» تقوم من الناس محل «ذهنية» واحدة. . وحزب الثورة، أو حزب «فلسفة العمل»، هو أولاً حزاب مثقفين، بالمعنى الدقيق الذي يؤرخ لولادة المثقف بـ «أمير» مكيافيلي، على ما ذهب اليه ليوشتراوس في تناوله لطي صفحة الحق الطبيعي في الفكر الذاهب مذهب المواضعة والاصطناع. ومعنى «الثوري المحترف» هو المثقف، وجماع المثقفين و«الثوريين المحترفين» هو «الأمير الحديث»، على ما سمى غرامشي الحزب الشيوعي وكنى عنه.

ربما نبهت هذه الاشارات على دلالة حمل «المثقفين» على سلك أو صنف آن الأصناف والطوائف إلى انصرام وانقضاء. ولا نغفل عن أن لينين وغرامشي، الروسي والإيطالي، نتاج مجتمعين لم يفلحا في إرساء علاقاتهما الاجتماعية والسياسية على المساواة وعلى حقوق المواطنين والحريات، أي على الفردية التي لا تنفك الحداثة، والدولة الحديثة، منها. فأحيت ايطاليا موسوليني، إيطاليا الفاشية «الفاشيو» أي الطائفة الحرفية الرومانية، وأحيت روسيا السوفياتية «النومانكلاتورا» أو «اللائحة» القيصرية التي رتبت، منذ أوائل القرن الثامن عشر، أشراف روسيا على مراتب خدمة. ونجم عن ظهور ترتيب اجتماعي سلكي أو صنفي، يسميه أحد علماء الاجتماعيات المعاصرين «جميعي»، في وسط غلبت عليه الفردية، عنف استشرى في قلب المجتمعات وفي علاقة الدول بعضها ببعض. ولعل من أظهر الأمور في تناول الكتاب العرب الحالم، ولسلكهم، سكوتهم المطبق عن العنف الذي تحتمله مقالاتهم ويحقق هذه المقالات إذا قيض لها أن تعرض على تحقيق. وهذا ما يسكت عنه كتاب خالد زيادة كذلك. □

الرغبة العمياء: وجه الرجولة وقفاها

بلال خبيز

سأهبك مدينة أخرى
هذه تخوم مملكتي
نفق تضيئه امرأة واحدة
ثلاثية روائية
أحمد ابراهيم الفقيه
رياض الريس للكتب والنشر
لندن . قبرص ١٩٩١

■ تبدأ ثلاثية الفقيه، بعلاقة مع امرأة متزوجة، وتنتهي بمحاولة اغتصاب، وبين هذين الحدثين، ثمة أحداث وعلاقات كثيرة تنمو وتتكاثر، وفي مفهوم العلاقة تبدو ليندا (امرأة الثلاثية الأولى)، مرشحة لأن يقيم معها خليل علاقة حب، ومرشحة روائية، ولا نجد في النصّ ما يفصح عن حبّه لها، أو يزكي هذا الترشيح، سوى حضورها في الصفحات الأولى، لكنها سرعان ما تجدُ مكاناً متسّعاً، آن تمارس الجنس مع خليل، فالجنس في هذه العلاقة مفتاحها، ومسوّغها، وتطور الجنس وتكراره يوهمه بالحبّ، فيحبّها عرفاناً بالجميل، ولا تصدر عاطفة خليل عن هذا العرفان بالجميل وتقف عنده، بل انها تتعداه الى فيض عارم من الحبّ، يعجز عن التحكّم فيه أخيراً، لكن الحبّ (روائياً) ينتهي بانتهاء العلاقة الجنسية التي تربط بينهما، وهو حين يحبُّ ليندا، لا يشعر بالغيرة من دونالد زوجها، وربّما يكون تعبير دونالد، وتفسيره للعلاقة التي تربط زوجته بخليل هو التفسير الأصدق أيضاً لحالة خليل، فيقول له دونالد:
«إذا اتسعت دائرة السعادة التي تصنعها ليندا لتشمل انساناً غيري، فإن ذلك لن ينقص من سعادتي شيئاً» (ص ٥٢) فليندا التي تسعد دونالد وخليل على حد سواء، هي نجمة خليل الوحيدة التي أخفت كل النجوم الأخرى على حد تعبيره.

جسد الأنثى في الرواية استذكار للذائذ أخرى

إذن يقوم خليل بإعتراف السعادة من ليندا كما يقوم دونالد بذلك من ناحية ثانية، لكن ثمة مفارقة أخرى، فدونالد السعيد بعلاقته مع ليندا، عنين، وبلا رغبة، فيما تقوم علاقة خليل بها على الجنس أصلاً، فحين تنهيأ ليندا للقائه، تسقط مباشرة في أحضانه، لكنها تجزع لانهيار علاقتها بدونالد، وتحبّه أيضاً، رغم عجزه الجنسي، وحين تنهار علاقتها بدونالد، يتبعها انهيار سريع لعلاقتها مع خليل، كأن أحدهما لم يكن يكفي لإزالة الإلتباس عن أنوثتها، وكأن الأنوثة تتلمّع وتتجدد أكثر فأكثر بالخيانة نفسها، أو كأن الخيانة موجبة ما دام الزواج قائماً، وبالتالي فإن العلاقة مع خليل علاقة خيانة تنتهي بانتهاء الزواج، لأنها تفقد اسمها.
هكذا تقوم العلاقة مع ليندا مبرزة جانباً وحيداً، لا غير، يذكي هذا الارتباط ويحفظ له



الزمن في الرواية شباب مستمر

استمراره، إنها خيانة زوجية، أو لنقل «لا عدل بحق الزوج» كما تسميها ليندا، فثمة جانبٌ في هذا الزواج لم يستوفِ مقوّماته، وحين تنساق ليندا الى علاقتها بخليل، لا تكون مشكلتها الزواج بل الحبّ ففي الزواج يغدو الجنس شرطاً ضرورياً، في حين أن الحبّ ممكن بدونه، لذا حين تخون ليندا زوجها، فإنها لا تخونه بصفته زوجاً بل بصفته حبيباً، وحين يتسامح دونالد معها، فإنه لا يتنازل عن حقّه الزوجي، بل أن ما يتنازل عنه، هو استحالة الخيانة بين الحبيبين، استحالة اتحادها بذاتها، من خلال امتلاكها الوقت الكافي (لتخلص دونالد من عجزه) والتزامها به. ـ حين سألت ميلينا كافكا إذا كان قد خانها، أجابها: «هل هذا السؤال ممكن؟» ـ إذن فقد غدا الجنس بالنسبة لليندا، حنثاً بالعهد، فيما هو بالنسبة لخليل بداية العهد، ومفتاح العلاقة ومسربها النهائي. هكذا تنمو خيوط العلاقة بالنسبة لخليل على امتداد الثلاثية، عهودٌ مقطوعة، ووفاءٌ ملتبس، فحين تبدأ علاقته بساندرا، تكون ليندا قد حنثت بعهدها معه، ولم تقربه منذ زمن، فعلاقته بساندرا، يحركها الجنس أيضاً، الوصال المقطوع مع ليندا، يُعلن قطيعة كاملة حين يحصل الوصال مع ساندرا، وحين تعاهده ساندرا على الوفاء له طيلة شهر، وتحنث بوعدها في الأسبوع الأخير منه، لا ينقص ذلك من حبّه لها شيئاً، فالوعد هنا وعده هو، لا وعدها، كذلك فإن علاقته بنساء حلمه الطويل في الجزء الثاني من ثلاثيته، يكتنفها هذا الحنث المتكرر بين بدور ونرجس القلوب، وبين سعاد وسناء في الجزء الثالث من الثلاثية.

على هذه الأسس التي تقوم عليها علاقات خليل الإمام، يبدو الجنس في روايته، وكأنه يحقق تواصلاً مفقوداً مع الذات، ويبدو بطل الرواية هانئاً بمتعة التكرار مستسلماً لها، حيث يبدو الجنس حقيقة، حاجة جسديّة، تتحصل من ورائها لذته لكنه لا ينجح في تحويلها الى متعة حقيقية، فالجسد الأنثوي «شوارع، وأشجار، وورود، وفواكه، وينابيع، إنه استذكار لذائذ أخرى وتجميعٌ لها، لذائذ تفضحها الحماسة الشديدة الى الجسد، والعجزُ عن تبينه حقيقة، إذ لا يدركه بالنظر، وإن أدركه فلا يشكل ذلك معنىً مغايراً لما سبق وأن أحسّهُ، ومعرفة الأنثى لفنون العشق الليلي، شرط ضروري لهذه الحماسة، فالعشق فنٌ نجيده أو لا نجيده، وعلى أساس إجادته تتحدد استجابة خليل له، سعاد التي يقرر أن لا يستسلم لها، تهزمه بمعرفتها لأصول الفن «امرأة خبيّرة بممارسة الحب، تثبت لي في كل لحظة أنها ابنة مهنتها التي تحيل العملية الجنسية الى صراع تخوضه بالأظافر والأسنان بمثل ما تستخدم النهدين والشفتين واللسان للفوز بما تريد. تئن وتتوجّع وتنتفض ارتعاشاً كأن تيارها الكهربائي ارتد يصعقها، وأنا أرفع راية التسليم أمامها، وأمشي مغمض العينين شبقاً وشهوة، يقودني شحاذ الرغبة الأعمى الى فخها» (ص ١٨٧ من الجزء الثالث).

يستسلم خليل لسعاد لأنها ابنة مهنتها ولأن شحاذ الرغبة أعمى، ولا يميّز، وفي لحظة توسله يلقي بكل شيء خلفه، هكذا تلتحق الرغبة بالزمن أولاً، فالشهور الثلاثة التي قضاها دون أن يمارس الجنس مؤثرة في استجابته لسعاد، واستسلامه لها، كذلك فإن الشهر الذي قضاه بعيداً عن ليندا يؤثر في استجابته لساندرا. والزمن نفسه ما يدفعه لاغتصاب سناء حبيبته التي أراد الارتباط بها نهائياً، فيحاول اغتصابها، ليلقم شحاذ الرغبة الأعمى ما يعينه على الانتظار، الزمن هو ما يفيض ويتوتر في الأعضاء فيجعلها بحالة الإحتمال، ويجعل الجنس ضرورياً وملحاً والزمن أيضاً هو مايتراكم باتجاه محدّد، نضوب الشباب البطيء، والسير الحثيث نحو العجز، لذا تبدو نساءُ الروايات الثلاث، شابات، خفيفات، رشيقات، إنهن أجسادٌ لازمنية تتكرر دائماً، وتغريه دائماً، لكن ما يغري فيها حقيقة هو شبابها الأزلي، دلالة الجسد على شبابه، فلا يحسن خليل أن يقيم علاقة مع المومس التي غادرت الشباب منذ فترة، ليس لأنه قطع عهداً أمام نفسه، فلقد ضاجع المغنية الأميركية الشابة، في حفلة الجنس الجماعية، وليس بوسعه أن يترك نرجس القلوب، لأنها شابة أيضاً، ولا شيء فيها يخالف تذوقه الجمالي، ولا يقاوم سعاد للسبب نفسه. أجساد خليل الإمام، هي الأجساد التي تتكرر كثيراً، لكنها ولطغيانها الشديد، توحي أنها لحظة امتلاكها، تقبض على الشباب الأبدي وتأسره في الكفّ.

والزمن أيضاً، ذلك الهلام اللامحسوس، الذي لا يترك غضونه على امتداد ست علاقات، انه اشتباه الزمن، ذلك الذي يجعله يقيم العلاقة كأنها علاقة أولى، وينتهي منها كأنها لم تكن، ليندا التي تغيب عن الرواية الأولى لفترة طويلة، تعود لتظهر أخيراً بعد انتهاءعلاقته بساندرا، وتظهر بصفتها أم لإبنه الذي لا يتمسك به طويلاً، كما يفعل صديقه عدنان، ثم تغيب نهائياً في الرواية الثانية شأنها شأن ساندرا، وشأن نرجس القلوب وبدور امرأتي أحلامه في الرواية الثانية، اللتين تغيبان نهائياً في الرواية الثالثة، ليندا التي تنجب منه لا يعود لتذكرها لأن الأبوّة هي تقدمٌ في الزمن ومغادرة للشباب والطيش صوب النضج، لا يتذكرها ولا يتذكر ابنه، لكنه يُعجب باسمه (آدم) لأن الزمن لا يمحوه ولا يمرّ عليه فليس بوسعنا أن نتخيل آدم إلا شاباً يتدفق حيوية ونشاطاً. إنه الزمن اللامحسوس، الشباب المستمر. ثم ما هو الزمن؟ سوى ما نتذكره حقاً، لذا يبدو خليل وكأنه يولد مع كل علاقة، بلا ذكريات.

وتلتحق الرغبة بغياب الإدراك ثانياً، فليس ثمة ما يُفرّق بين جسدٍ وآخر، وأن تبدأ العلاقة الجنسية تنتهي الفروق، فيغيب الخط «البالغ الرهافة والعذوبة بين أرنبة أنف ليندا وفلقة شفتها السفلىّ وذقنها، مروراً بطرف الصليب والخط الذي بين نهديها، هذا الخط الذي يشف عن ملاحظة دقيقة يغيب كلياً، لتبدو شبيهة بساندرا إلا من فروق يخترعها خليل «فساندرا كتاب أنيق مبهج لا يملّ المرء قراءته، والاستمتاع بما فيه من صور وألوان وأفكار، امرأة مصنوعة من جمر مواقد الفكر، قادرة على اطلاق الشرارات التي تضيء الذاكرة والوجدان. في حين كانت ليندا، بأنوثتها وثراء عواطفها، وردة من ورود الحديقة، تشرب الريح والمطر، وتستمتع بسقوط ندى الفجر، أقرب الى الأشياء الجميلة في الطبيعة وأكثر تمثيلاً لها وتعبيراً عنها. ساندرا، امرأة تستفز العقل وتوقظ في النفس توقاً انسانياً الى التحرر والانعتاق، واكتشاف المناطق المجهولة خلف مظاهر الأشياء المألوفة. وليندا امرأة اللحظات الحميمة التي تجيد لغة القلب، وتدخر في

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

جسمها فاكهة كل المواسم، وشمساً لليل الشتاء» (ص ١٠٧ ـ ١٠٨ من الجزء الأول) ما عدا هذه الفروق لا تختلف ليندا عن ساندرا أو عن نرجس القلوب أو غيرهما، وهذه الفروق كما لا يخفى، ليست جسدية على الاطلاق، إنها اختراع وتبرير، أن تكون امرأة كتاباً وأخرى وردة. ثمة وجهٌ لليندا، وشعرٌ لساندرا وعينان خضراوان، ونهدان للمغنية الأميركية الريفية، صوتٌ لبدور وأصابع لنرجس القلوب، ثمة صفاتٌ مشتركة بينهن، بل ثمة جسد واحد يسوّر الجميع، تبدو الرغبة وكأنها هنا تقتل الإدراك، فلا يعود الجسد محدداً إلا بتفاصيله العامة «امرأة سامقة، انسيابية الجسم». هكذا يبدو الجسد وكأنه بلا هوية، وكأنه جسد «المانيكان» يتشابه حتى الملل، لكن التشابه المغري لا يفقد وهجه على الاطلاق.

حين يصف خليل مشهداً جنسياً، فإنه يتوسل لذلك، فاكهة وأشجاراً، وموائد عجائبية، يصور جسداً بكليته معشوقاً ومشتهىً، وليس التساعة ردف «تامينا» في «كتاب الضحك والنسيان» لكونديرا، بل ان الجسد يشتهى بجملته، لكن جسد المشتهي (وهو خليل هنا) يقتصر حضوره على العضو الجنسي في غالب الأحيان. لذا يعتقد خليل أنه حين يقبّل سعاد لا يستوجب ذلك استثارة لجسده، كأن العضو الجنسي هو المعني فقط بالجسد الآخر، وكانت العرب قديماً، وفي ثقافتها الجنسية وتراثها الجنسي، تعتبر الأمر خلاف ذلك، فالفرج بالنسبة للعرب هو المشتهى، وتتحدد أهمية الأعضاء الأخرى بالنظر لعلاقتها بالفرج أو قربها منه، فصدر المرأة بالنسبة للعرب مهم لأنه مركز شهوتها المنتقلة الى الفرج والخارجة منه، وفي النصوص القديمة، والحضارات القديمة، كان للفرج هذه الأهمية، انطلاقاً من كون علاقة الذكر بالأنثى كعلاقة حبة الحنطة بالأرض، أو علاقة الخروف بالنعجة، لذا كان الفرج مركز الإخصاب محط اهتمام بهذه الصفة، عند خليل الإمام يصبح الجسد كله مهماً وكل أعضائه بالأهمية نفسها، فالرغبة عميٌ كاملٌ وانسياق وراء المشهد الجنسي الذي تضيع فيه التفاصيل، فيصبح الفخذ بلا حدود والنهد بلا حدود، ويفقد استدارته ليستسلم الى امتدادٍ لا ينتهي تصنعه اليد التي تلمس، كذلك يمتدُّ الفرج الى ما لا نهاية فلا يمكن الوصول الى حدوده، ولا يطمح لذلك، على عكس العرب الذين بالغوا في تطويل أعضائهم لتلامس قعر الرحم، وتحدده. وبالغ العرب في تصوير الأوضاع التي تجعل رؤية الفعل الجنسي ممكنة حتى تتم حدود الجسد، انها الرغبة المعقلنة، التي تريد الوصول إلى هدفها وتبلغه، في روايات أحمد الفقيه، ثمة غموض في تحديد الجسد، ثمة أجساد من نارٍ، وأجسادٌ من ورود، ثمة شراهة مفرطة وبلا حدود. شراهة هي في أغلب الظنّ عجزٌ عن التحديد، فثمة عطرٌ مرافق للعملية الجنسية، ليندا، بعطرها الشرقي، وبدور أيضاً، ثمة عريٌ يزيد الجسد التباساً لكنه ضروري، ثمة اغتسالٌ يجعل الجسد عذباً (سعاد). وتلك أمورٌ على حسيتها المفرطة، إلا أنها لا تحصّل ارتواءً في الحقيقة، فلا يملُّ المرءُ من رائحة جميلة، ولا يملُّ من رؤية بانورامية للجسد تجعل الجسد شفافاً وبلا ملمس، تجعله محدداً وبلا ثغرات، جسداً مثالياً، أو تمثالاً لجسد، لمسه لا يثير ولا يعني شيئاً. لكنه جسدٌ ـ إله ـ لذا لا ينجح خليل بتكرار الجسد إلا حين يبدأ علاقة جديدة، فكل الحماسة التي يبديها لليندا، في أول مرة يضاجعها، كل الحماسة هذا الجسد والمبالغة في تصويره، يترك مكانه شيئاً فشيئاً إلى تكرار عادي، لا يعود الى انطلاقته إلا مع ساندرا، ومع المغنية الريفية. ومع كل علاقة يقيمها من جديد على امتداد الروايات الثلاث.

عمى الرغبة، ذلك ما يحاول خليل الحفاظ عليه، لذا يخاف التكرار، ويتوق الى التغيير، يخاف اكتشاف الجسد فيغمض عنه كل الحواس، ولأن الرغبة عمياء الى هذا الحد، ينجح في القيام بمحاولة اغتصاب سناء، تلك التي أحبّها وأراد أن يرتبط بها نهائياً، حتى لتبدو محاولة الاغتصاب وكأنها تراجعٌ عن موجبات الزواج وما يترتب عنه من انكشاف للجسد الإلهي، وأنسنة له، لكأن قدر خليل حين يحب امرأة ما، أن يظلَّ مغمضاً، أو أن يمتنع عن فاكهة الجسد، كأن خليل هو دونالد الآخر، أو كأن دونالد وجهه الآخر الذي يدفعه الى الجنون، فدونالد الذي أصبح عنيناً منذ أن ارتبط بليندا، يبدو لخليل وكأنه صورته حين يرتبط بامرأة يحبُّها، لذا يتزوج خليل من فاطمة، تلك التي لا يعني له جسدها شيئاً، وحين لا يعود قادراً على الاحتمال، لا يجد أمامه مخرجاً سوى الجنون. □



صدر حديثاً
سلسلة «كتاب الناقد»
عودة الاستعمار
من الغزو الثقافي
إلى حرب الخليج
رياض نجيب الريّس ـ عبد الرحمن منيف ـ فاضل العزاوي ـ كمال أبو ديب ـ
جورج طرابيشي ـ أنسي الحاج ـ محمد برادة ـ صبري حافظ ـ غالي شكري ـ
عزيز العظمة ـ سميح القاسم ـ شوقي بغدادي ـ محمد الأسعد
RIAD EL-RAYYES BOOKS





لغة «الزعران» فائضة عن الشعر

يوسف بزي

الزعران
شعر
يحيى جابر
إصدار خاص . بيروت ١٩٩١

■ انه كتاب المدينة، أحيائها الخلفية وضواحيها بنوع خاص. انه كتاب الضحايا أيضاً، الأموات والأحياء. وهو كتاب الصخب والشغب أو أفعال الغريزة، المحمود منها والمرذول. ولم يكن ممكناً لهذا الشعر أن يوجد لولا سيرة الشاعر نفسه، وسيرة جماعة بعينها (ينتمي لها الشاعر بشكل من الأشكال) قررت، بالحرب وخلف الحرب، اقتحام المدينة وتأسيس اقامتها فيها. واقامتها الطارئة تستدعي تخريب الحيز القديم، ومشاركتها الجديدة في مشروع المدينة أيضاً تستدعي الخربطة الواسعة في العمارة والاجتماع. وفي هذين الفعلين يسطو الماضي بأسلحته على حاضر أعزل، وتنفلش الضواحي بارثها الريفي وغضبها المكبوت على شوارع مدينة تمنعت عن الرغبات الجديدة والتبدل.

هذه سيرة من حرب، من جمهورية أقليات، من وطن من العالم الثالث. سيرة لا تفصل الفردي عن الجماعي. وهذا هو شعرها أو حكايتها. وسحرها، اليوم، يكاد يكون مبتغى كل شعر أو رواية في لبنان بعد الحرب، وربما في غيره من البلدان العربية. ونرى تلك الوجهة طاغية على قصائد كثيرة ونصوص عديدة، وكأن «السيرة» التي غابت لغياب «العلنية» و«الشفافية» هي مادة الذاكرة وتحققها فينا.

شعرها أو حكايتها سيان لا فرق في ذلك، طالما أن القصيدة تبتغي سرد «ملحمتها» وطالما كلام السيرة يحتل المقام الأول، وطالما شروط «السرد» تزيح كثيراً من شروط القصيدة، تلك التي تعودنا عليها أو نعرفها ونجاريها على أنها طريق الشعر الأوحد.

وعلى كل التباس الشعر بالحكاية، لا يغض يحيى جابر الطرف عنه، بل هو يتقصده، ويحاوله ويبرزه في أشكال عدة، كلها تدل على خروج ما عن شروط «القصيدة» وتتجه الى شكل ما، لم يتبلور كلياً هنا. وإذ كنت أتحاشى، قدر المستطاع، تسمية كتاب «الزعران» بالمجموعة الشعرية أو الديوان الشعري، فهذا تدليل مني على نوعية الكتابة التي لا تفترق عن القصيدة كلياً، ولا تلتقي مع أي نوع كتابي آخر بالكامل (السيناريو، المسرح مثلاً). وهو بهذا المعنى، على كل حال، سلوك زعرنة وشيطنة أسلوبية يتشابه مع فحوى القصائد أو يطابقها.

في كل هذا خطر الأدلجة بلا شك، أو خطر اسقاطات ما هو غير شعري (سيسيولوجي، سياسي...) على القصيدة وتحميلها أكثر من طاقتها. لكن هنا في «الزعران» يبدو هذا الخطر في حده الأدنى أو يكاد لا يبين، لأن الشاعر لا يبحث عن حكمة أو موقف، بقدر بحثه عن صورة الشعر ومادة الحكاية، ويختار لذلك صيغة الواقع لا الأفكار، وصيغة الحقائق لا المثال. وهو اختيار يقود الكلام إلى عالم فج وواضح تحيكه حكايات الزعران الذين يتوزعون سراً وعلناً كل الناس. وتتوزعهم المدينة أو تحرك مصائرهم. ويتقصد الشاعر اعلان حياتنا وغرائزنا التي نسترها بأدوات التهذيب وأساليبه الأخلاقية (التقاليدية والدينية واللغوية على السواء) ولهذا هو يتصدى لها ويعريها ويفكك أحجيتها. وكأن «السيرة» لا قدرة لها على التبلور والظهور إلا بالانفكاك عن نوازع الأخلاق والتواطؤات الاجتماعية ذات الخلفية الدينية أو الريفية أو التراثية، والتي لها أيضاً قوانينها وذوقيتها اللغوية. وهو انفكاك أتاحت الحرب له فرصة الحصول.

الشاعر يبحث عن صورة الشعر ومادة الحكاية

انه خروج عن لغة، يعبّر عن خروج على سائد مبهم وذاكرة مبتورة. وإذا كان انهيار الشعر المحافظ والتقليدي قد تم على يد الشعر الحديث بمضامينه واتجاهاته الوجودية والعبثية والخطابية والسياسية والملتزمة الخ... فان رطانة هذه «الحداثة» ما لبثت أن تكرست على وجه تقليدي بائخ وجامد وعقيم. ولذا يبدو خروج «الزعران» عنها بنسبة معينة، كما في تجارب جديدة أخرى، وهو خروج جذري، لا يستمد شرعيته من بيان تمرده اللغوي فحسب، بل أيضاً من تغير فحواه ووجهة خطابه. حيث مادة الشعر ليست الشعر نفسه ولا تهويماته وموروثاته المجردة القابعة على ثقافة شعرية مترفعة، بل هي من مواد خام، مباشرة، مقلوعة من مطرح حياتي عنيف، يحضر فيها ثقل الماضي وفعالية الراهن، وهو حضور متجسد في تلاطم صوره واختلالات لغته.

ويحب يحيى جابر أن يزاوج قدر استطاعته وطاقته كل مفارق مع أي عادي، وكل شفاف مع كل قسوة وسهاكة. هذه المزاوجة التي تتراوح نسب نجاحاتها هي فعله الشعري ومفتاح حساسيته الدرامية. وينسحب هذا الأسلوب الى اللغة ذاتها فنقع على لغة تشتبك فيها أحوال الفصاحة مع مهمل الكلام، ليلتفّا بدورهما حول المفردات العامية التي، غالباً ما نراها هنا، لا تعبر معناها الى مرادفات أخرى، ولا تظل على معناها الأصلي.

ويحيى جابر في «زعرانه» غيره في «بحيرة المصل»، إذ هنا يتوسع «بيكار» القول وأسلوبه الى ناحية ملحمية كلاسيكية تنازعها أشكال سينمائية وأدوات مسرحية تنطق بمشاهدها بصورة لا تحتملها القصيدة أحياناً، فتتفكك في استفاضات (سببها اغراءات الصور والمشاهد) دون طائل ولا لزوم، وهو على كل عطب كان من الممكن تفاديه لو غلبت القصيدة العنصر الدرامي (السينمائي والمسرحي) وهو عنصر فعال في القصيدة، يغذيها إلّا أنه يؤذيها في الوقت نفسه.

ثم ان استنطاق الشاعر للسيرة ليس بالضرورة ظهوراً لتفاصيلها، انها صوتها العام ومشاهدها النافرة، ولذا هي ليست قصائد يومية، انها المعيوش في لحظاته المفارقة والنادرة الحدوث التي تختزن كمية تعبير تتسع لما فوق اليومي ولما هو تفاصيل اليومي في آن معاً.

إذاً، في معظم القصائد، التي تتوزعها هموم فنية متعددة بين الملحمي والدرامي والشعري، نرى تفككاً لبنية النص، لبنية

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

القصيدة، وحتى اعادة بنائها، هي إعادة وتجربة غير مكتملة، ولا تعيد اللحمة لهذه الأجزاء إلّا في مناخها العام لأن الهم الهندسي البنائي، كما يبدو، هو آخر هموم الشاعر حتى ولو افترضنا هنا أننا أمام تجربة لا ارث ولا ابتداء لها قبلاً، أي انها في أرض بور، قلائل من حاولوا اجتيازها أو حرثها. لذا في هذا التحيّر لا نرى بداية ولا نهاية أو ما يشكل مقدمات وارهاصات الحدث والمشهد الدرامي انما نرى وجوداً فورياً له، وجوداً قاسياً. وهو بتراصفه مع مشاهد أخرى سرعان ما يحول القصيدة الى شظايا وحطام، كل شظية تأخذ سطوتها التعبيرية من ذاتها دون أن تفقد علائقها مع الأخريات التي في النهاية، على نحو ما، تقلد وتستوحي تقنية «الفيديو كليب»، خالقة من تنافرها وتجاذبها نصاً مركباً لا سياق له سوى فوضاه. تلك الفوضى المتنظمة على ايقاع الجمع بين المفارقات التصويرية واللغوية. ولا ننسى أن ننوه بقدرة الشاعر على الامساك بالكلام لئلا ينزلق وراء انشائية لا تنتهي.. وإذا كان الكلام الشعري يقفز من صيغة الى صيغة أخرى دون تمهيد، كما تتغير ضمائر «الراوي» أو «المنشد» دون فاصلة ودون مساحة، فهو قفز فوق رتابة الصوت وانشداد الى تنويع زوايا ومناظر المشهد، والى توقيع العبارة على احتمالاتها.

هذا الأمر يجعل القصائد على نبرة عالية واحدة لا تهبط ولا تصعد عن مستواها، وهذا لا يدل بأي وجه من الوجوه، على ثقل أو رتابة، إنما ينم عن صوت انشادي ـ لاغنائي ـ يتلازم مع تقنية تَلاَحُقِ الصور واصطفافها بعضها جنب البعض الآخر. واستدرك القول بأن القصائد تكاد تكون قصيدة واحدة ولو تعددت ألوانها، قصيدة واحدة يجتمع أشخاصها وأماكنها ليسردوا رواية العائلة والأقرباء والقرية والمدينة. رواية مفتوحة على أنواع لا تحصى من الموت، والموت هنا، الحاضر بقوة، يتشكل على ثنائية الجريمة والعاطفة. إنها أيضاً لا تسرد رواية العلن، بل رواية الغرائز والحرب والأسرار، في تلافيفها وجوانياتها وأسرارها، وكأن الرواية هي طقوس انشادية لا تصف بل تفضح.

بهذا المعنى لا ينفصل الشعري عن السياسي هنا، والسياسي لا يأخذ معنى الالتزام أو الدفاع أو الاعتقاد أو التبشير الخ بل يأخذ المعنى الذي تعطيه حركة الجماعة وذهنيتها وانفعالاتها وسلوكاتها. وبنوع خاص أشكال تعبيراتها الدينية والتقاليدية. إضافة إلى بروز محرضات كتابة كالمعارضة والاحتجاج والتمرد الفردي على الجماعة نفسها، التي يتعاطف معها الكاتب في الوقت ذاته.

إن تجربة يحيى جابر، هي حساسية وعصبية تعبيرية سيظل عنوانها العام ـ بتقاطعها مع تجارب أخرى متشابهة معها ومختلفة الأساليب واللغة ـ من أكثر العناوين المجددة للقول الشعري ومغيّرة فيه، محدثة خرقاً لا ارتداد عنه نحو اقامة صلة وطيدة بين المحلي ولهجاته من جهة، والمعطى الأدبي ومتطلباته وشروطه من جهة أخرى.

واستطراداً على هذا المعنى، لا بد أن نلاحظ أيضاً، ان هذه التجربة يعوزها الاختزال ومنع التكرارات، كما أن ثمة ترهل في بعض القصائد، واستفاضة غير محببة، دون غياب التعاطف مع هذه الجرأة التي تبني لغتها وذاكرتها الفائضة عن الشعر وفيه. □



مختارات من «الزعران»

من «مقبرة الفيلة»

«كنت لمبة في الريح
حين قصفوا عمري
فرفر جسدي في الهواء كالخيزران.
ملّحوني بالبحر،
عقّدوني بالسكر،
حنّوني بوَرَق الشاي،
أشعلوا سجائركم من شمعدان المُسَجّى.
تنمو المدن في بحيرات الكاز.
نهاري يتعطّل.
الشوارع كتب مفتوحة.
أتفرّج في بيضة الليل
أتموّج
ألفّ نفسي بضوء سيارة إسعاف
أنا أبيض».

من «ويسكي لهذا الليل الحنون»

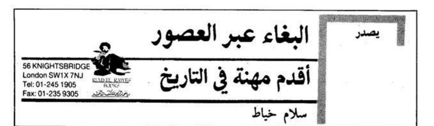
«بين الهواء والهواء
قذيفة عانس لم تنفجر.
الحرب أمّنا المجنونة
لحقتنا، شتمتنا في بيوتنا.
بشظايا في صالون الجسد.
حيث ننتظر
عودة الكهرباء الى الحوارات الجانبيّة
... ندخن كالأيتام
ونقفز كطابة فليبرز
ترنّ تحت زجاج السماء».

من «امرأتان»

«تقفل الشمس صدرها
هذا البحر لنرضع.
مصلّح الساعات لدغته العقارب
يفتش عن أرمينيا بين موجتين.
غرقنا معاً في زجاجة نبيذ
نتلّمس كسلطعون
طريقاً الى الجمهورية».

من «أنا الباب والثقب والعين»

«قرية تنطمر تحت موج سماء
غيمات تفتت بين الأجران
انزلقت كسمكة بين تنانير النساء في «عرس القاسم»
تحنّيت بأجسادهن المعطّرة بالكاز والصابون.
الدعسات الضخمة فرّخت وراءها عيوناً.
يومها...
تخاصروا حول سراج.
جلبوا ابنة عمي من شعرها كذبيحة
جرجروها على الوعر
مع آيات بيّنات».



حكواتي شهواني شرس

يحيى جابر

حرب شوارع
قصص
شارل شهوان
رياض الريس للكتب والنشر
لندن - قبرص ١٩٩١

■ تبدو الحرب كمفتاح أساسي ووحيد للدخول الى قصص شارل شهوان من العنوان «حرب شوارع» الى تفاصيل الكلام ولافتات المشاهد المتتالية وراء بعضها، التي تقودك الى ذاكرة طازجة معوّمة بالدم ومخردقة بالرصاص، حيث متاهة عيش في مكان متزجرج، وعبث كائنات خرافية في لحظة كشف بين ألوهية مفقودة، وبهيمية منفلتة الى أقصى لحظات عريها، فلا تصل الى توازن، وتضيع بين أنصاف آلهة، وأنصاف أبطال ليسوا بشراً، ولا بالضرورة حيوانات تثب وتفترس. ثمة هوية ضائعة لفتية قتلة وضحايا لا يشفق عليهم «شهوان» ولا يحرضهم على ارتكاب اثم.

في كل حرب لا أهمية للزمن المتسرب بسرعة من أيام وحوادث ومعارك، لذا، يفلت شهوان بطله الأوحد تقريباً في مجموع قصصه، في حركة سريعة دائماً. في حبكة ماراتونية لابطال غرباء لا خشبة خلاص لهم سوى المرأة الحاضرة دائماً والمجانية للجميع، ولأن كل شيء مشاع من البشر والحجر، تتناسل الأحداث والأماكن بتلقائية، وتتحول ارتجاجات الاحلام المتوالدة من بعضها البعض الى كوابيس، وهذيان كلام، وقبلات مخضبة بالوحل بين رجال ونساء يلعبون بالموت أكثر مما يتلاعب بهم القدر.

للوهلة الأولى تبدو قصة شهوان وكأنها تستمد عناصر تشويقها ومفردات آليتها من ابجدية سينمائية مستوحاة من سينما العالم السفلي (Under ground)، النيويوركية تحديداً، التي تغلب عليها طابع شخصية الهامشي، المنبوذ، المطارد، كذلك جولات عنف، وغرائز، وجنس، لكن شهوان لحظة اختياره لمدينته، لم يتعامل مع الحرب لفيلم سينمائي تسجيلي أو حيادي، من هنا فهو لم يتعمد مشاهد التفظيع الجنسي لمجانية بورنوغرافية، بل ظلّ تلقائياً وضرورياً وواقعياً وفنياً في رؤية عامة تشي وتهجس بملحمة خاصة، تتماهى مع جلجامشية (جلجامش) لذات وملذات من الحب والصداقة والجنس والموت والاحلام. لقاص يخوض في المستنقع الأهلي، لبلاد تبدو منقرضة ونادرة، بتقنية لغوية فائقة الدقة حيث يطوّع شهوان سيناريو الحرب ويختزلها الى داخليات عميقة، تؤمن متعة الفرجة على مرايانا من خلال مسلحين بالرشاشات، يفتشون عن لذة تليق بهم فيسقطون في دوامة العنف والشبق والأوهام، وينجح شهوان في تقطيعه المشهدي - اللغوي. وتكثيفه لبطل نموذجي عارٍ من كل شيء الا من حب البقاء على قيد الحياة في مدينة ملتهبة ومثيرة للقتل والاغتصاب والحب والبكاء أيضاً.

> **تتحول ارتجاجات الأحلام الى قبلات مخضبة بالوحل**

يغرف شارل شهوان من يومياته، ومن مفكرته المغبّرة، ويسعى الى كتابة غرائزية فيتماهى في قصص حواسيّة. تنطوي على روائح واصوات وبصريات، ولحم ودم واحاسيس لأبطال في حالة عطش ولا يرتوون، يبحثون عن واحة فيقعون في سراب، في عطش الى ماء يغسل أو يروي أو ينظف. من البحر المرافق دائماً الى دوش الماء، وزجاجات الويسكي والعرق والبيرة التي لا تروي، الى صناديق المرطبات وحنفيات الماء، الى جداول الدم، وخيوط المني والبول، ودفقات المطر المنهمرة في بحث عن ماء لهذا العطش الداخلي والخواء والفراغ الساعي وراء نشوة ما.

من زاوية خاصة يركز شهوان ضوءه على الجانب الآخر لأشخاص عابثين، بشعين، فينير ملامحهم وسماتهم كملائكة في جحيم. نضحك على موتهم في المعارك، ونتلذذ لحظات قرفهم واغتصابهم، ونلهث معهم في مطاردة طويلة للوصول الى لا شيء طبعاً. زاوية أحادية لجهنمية مدينة وجحيمية كائنات. كأن كل قصة مشروع رواية، أو لوح حجري مسماري لملحمة ضائعة ومفقودة لا نكتمل.

يضيف شهوان الى القصة اللبنانية رؤيته الخاصة، المنبثقة من تجربة مميزة، في حبكة مغايرة للنسيج القصصي اللبناني العام. فرؤيته تتلمس لنفسها، مكاناً خاصاً يجعله لا يسقط في فولكلورية العنف، وإن وقع في صخب إثارة ونمذجة شخوص. رغم تغير الأسماء والمعارك والحركات، كذلك النساء الشهوانيات المتشابهات، والحالة السلبية والعبثية المرافقة للأبطال الذين يقعون في لحظات ضعف نادرة، وربما هذه الكوبسة (كوابيس) في عوالم حرب أهلية، تستدعي احياناً هذه الفظائعية التلقائية، والخيال الخصب، في لغة شيقة قد تنزلق الى بلاغة العنف وقاموسه واشتقاقاته من الدم الى الفضائحية والى عفونة دائمة تفح رائحتها على المشهد القصصي الذي لا يخلو من مشهد يجري كملجأ طوارىء أو رعشة جنس حنونة.

وإن أتى «شهوان» من القصيدة شاعراً مميزاً الى القصة بقي متميزاً فيها أيضاً، ولذلك تبدو حركة سرده للقصص منبثقة ومستوحاة من قصائده السابقة عبر اعادة احياء أشخاص وأمكنة وذكريات تبعثرت في شعره فعاد متوهجاً بتحيات صاحبة لآخرين رحلوا ولم يسقطوا من الذاكرة. واعاد ترميمهم بدون تفجيع أو ندب ورثائيات، انما بلقطة بانورامية لرجال سقطوا في هاوية وبقي الراوي على الحافة. يروي ويتذكر دون اللجوء الى لحظة ندم أو عويل خيبة.

قد يصدم شارل شهوان في «حرب شوارع» بعدوانية المشهد الذي يدلقه، ولكنه يحرك متعة مازوشية لديك لترى انك هذا انت فيها مضى، أو فيها حلمته، أو ما سمعته. وهذا النص القصصي يدفعك لأن تتبارى معه في انزلاقاته وانحداراته الى أعمق ما يمكن. والصعود مرة أخرى، والتوازن، مع شفافية خفية بين تخاريم الفكرة القصصية. لذلك يجيد شهوان لعبته بشراسة، في توزيع



فسيفسائي لمشاهد داخلية من جحيم أرضي، مفتوح على داخل. انساني متشظٍ. فيجمع البعثرات، ويرصفها، ويقطع بقسوة المشهد والفكرة، ولا يثرثر إلا فيما ندر، وقد يتكرر المشهد الواحد لاسباب تقنية خاصة.

في «حرب شوارع» لعبة داخل وخارج يتناغمان وينتهيان، حيث يحاول شهوان التقاط المدينة المحترقة بين يديه، فيجيد لعبة القص كحكواتي شرس لا يشبه احداً، وإن كانت نبراته متقطعة مع مراجع ليست في القصة اللبنانية أو العربية وانما من لغة سينمائية تم اسقاطها على مشهد لبناني بامتياز. في اختلاط وتمازج ومونتاج وزاوية رؤية على بانوراما شهوانية، وإخراج مميز لقراءة داخليات وعوالم، وإخراجها من ثلاجات الأرشيف والاخبار الأمنية المتفرقة نحو قصة فضاحة لكشف ورم، ورفع الواقع نحو صراخ يتوارى خلف قصة وشعر يفيض بطريقة مختلفة.

يتشتت المكان في قصص شهوان، لا يركن لى حيز أو بؤرة، خشية فقدان ذاكرة، لنفوس حائرة، تفقد ثقتها سريعاً بالخارج وبالأرض، فيركض ويلهث من مكان الى آخر: من ملعب كرة قدم، الى خطوط تماس، الى مرقص، الى حفلات قنص على أوتوستراد. من حجرة الى مقهى، الى حديقة منزل، الى شط بحر، أو مسبح شاحب. وغرف متتالية لا تنتهي. وهذه الأمكنة المفقودة لا توحي بالاقامة، وانما بحركة انتقال وسرعة وثب بحثاً عن لحظة نجاة حقيقية. فلا تشفع لذة القتل ولا رعشة الجنس ولا نشوة معركة، ولا قشعريرة حلم، ولا نجاة من الكابوس. كل شيء مفقود ولا يمكن ان يروى إلا بهذه الكتابة الفولاذية المتلاحقة بأصداء متعددة: من طلقات الاغتيال الى رشقات القنص والقصف، ومطاردات ورقص جماعي، ولذة كشف عن مكبوت يطفو، وخرق لمحرمات قصصية وشقاوة نهايات لقاص حيوي يتذكر أو يتخيل لا فرق. فلا يبدو شارل شهوان أعزل في حرب شوارعه، وانما يحث الخطى لمواقع متقدمة لقصة لبنانية ترتجل نفسها من جديد.

ويتحول شهوان الشاعر إلى شهوان القاص كواحد من خيالة أوائل ينعطفون لبداية أخرى على نهايات كابوس يدعى «الحرب الأهلية». بعيداً عن النسخ التقليدي والانشاء الدرامي □

الاسلام سيبقى في الأسر
طالما العقل العربي في اجازة

نبيل أيوب

الاسلام في الأسر
مواقف نقدية
الصادق النيهوم
رياض الريس للكتب والنشر
لندن ـ قبرص ١٩٩١

■ نشرت مقالات الكتاب الأربع والعشرون، تباعاً، في مجلة «الناقد». ومع أنها مقالات صحافية، فهي ترتبط ارتباطاً عضوياً، وتكوّن وحدة رؤيوية، تبرز صاحبها محلّلاً عميقاً، وناقداً مثيراً، رافضاً مقوّضاً من ناحية، مؤسساً بانياً من ناحية ثانية، جدلياً بكل ما في الكلمة من معنى. يهدف عبر تحليله للواقع العربي الاسلامي، وعبر قراءة جديدة للتراث، إلى أن يشير الى مواضع العفن والاهتراء والتخلف، وإلى الكشف عن مسبباتها، وإلى اقتلاعها، ثم الى تصويب المسار، واقتراح الحلول الملائمة. هاجسه عصرنة العرب والمسلمين. غير أنّه في رؤياه الخلاصية، بقدر ما يبدو منسجماً يبدو متناقضاً، وبقدر ما يبدو واضحاً يبدو متردّداً، وبقدر ما يبدو عقلانياً واقعياً يبدو شاعرياً حُلمياً، حتى أنه يقع أحياناً، وفي فلتات تعبيرية، فيما كان قد قوّضه عن وعي وإرادة.

تنحصر القضايا التي تتمحور حولها مقالاته، والتي يرى أنها من مسببات الفاجع في الجسم العربي والاسلامي، والتي تتكرّر في كلّ من المقالات الأربع والعشرين، بما يأتي:

١ ـ استيراد مصطلحات غربية، واعتمادها كصيغ للحكم، وكمضمون للحلول، في الشرق العربي والاسلامي، ومنها: الديموقراطية والقومية... فضلاً عن رفضه الثقافة المترجمة، وتبنّي ظواهرها، واعتماد مفرداتها (الشعب ـ الحرية ـ الصحافة ـ المحكمة العليا ـ البرلمان ـ الدستور والأحزاب والمعارضة) وهي مصطلحات لا يرد ذكرها في القرآن الذي يعتمده العرب أساساً للتشريع (ص ١٩٨).

٢ ـ الحكم الفردي المطلق القائم منذ عصر بني أميّة.

٣ ـ ممارسة الفقه والتشريع والتفاسير الاسلامية المتبعة منذ العصر الاسلامي الأوّل.

٤ ـ النزعة المسيحية الكهنوتية التي تركت أثرها في الأيديولوجية الاسلامية، والتي أسّست للآخرة، أي لجنة السماء وليس لجنة الأرض، والتي لقّنت إمكان الخلاص الفردي، من غير الارتباط بمصير الجماعة، فضلاً عن حصر ماهية المسلم بالأركان الخمسة، واعتماد علم السنّة كمصدر للتشريع.

أما الشواهد المتكرّرة عن ذاك الفاجع فهي الطفل والمراهق، والمرأة العجوز، فضلاً عن واقع الإعلام... وأما منفذ الخلاص من تلك الفواجع كلها فهو باعتماد نظام الجامع كما كان قائماً في صدر الاسلام، وبتطويره بشكل يستجيب لمتطلبات العصر، على أن يقوم على الربط بين مصير الفرد والجماعة، وبين القرآن وشؤون الحكم.

يكرر النيهوم رفضه اعتماد الديموقراطية الغربية في الشرق العربي والاسلامي، لأنها صيغة خاصة بالغرب، تفصل بين الدين والدولة، وتقوم في مجتمع رأسمالي صناعي لتنظم العلاقات بين أصحاب العمل والعمال، وهي تعني أن جميع القرارات يتم اتخاذها بعد احصاء الأصوات لتحقيق سلطة الأغلبية (ص ١٩ ـ ٢٢). ثم يضيف في الفصل الثالث، إلى مبررات رفضه الديموقراطية الغربية، أنها صيغة قامت في الغرب على استبعاد الجيش والمؤسسة الدينية من حلبة الصراع، بعد هزيمة الجيوش وسقوط سلطة الكنيسة في اقطاعيات غرب مضيق جبل طارق (ص ٢٧ ـ ٢٨). ولأن

أسباب رفض المؤلف الثقافة المترجمة غير مقنعة

استاذ في الجامعة اللبنانية

ARCHIVE
archivebeta.sakhrit.com



المجتمع الغربي مجتمع رأسمال وعمال وأحزاب (ص ٤٣ - ٤٥). فإن الديموقراطية صالحة فيه، وهي تالياً غير صالحة في المجتمع العربي لأنه يفتقر الى كل ذلك.

ويرى النيهوم أن المثقفين عندنا قد وعوا محنة الديموقراطية، إلا أنه اعتبر أن النظريتين اللتين قد اقترحتا كمنفذ خلاص مستحيلتان: الأولى تنادي بالعودة إلى عصر عمر والثانية تنادي باعتماد نظام الأحزاب كما في الغرب، أما سبب رفضه الأولى فلأنه يعتقد بأن التاريخ لا يعود إلى الوراء، ورفضه الثانية فلأن أحداً لا يمكنه أن يؤسس حزباً من دون رأس مال ومصانع وأصحاب عمل وسوق (ص ١٧٥). ويعود الى التأكيد أن الديموقراطية صيغة تخصّ الغربيين وحدهم لأنها تضمن حرية رأس المال دستورياً، وتكسب رضاء العمال، وتستبعد الجيش والكنيسة من قائمة المرشحين للسلطة بضمانة العمال وأصحاب العمل (ص ١٨٧). ويذكّر بأنها قامت بعدما أزاحت سلطة الاقطاع والكنيسة بقوة سلطة الأحزاب (ص ٢٠٤). وينتهي الى رفض اعتمادها في المجتمع العربي لأنه لا يملك لا رأسمال ولا عمالاً وليس بوسعه تأسيس أحزاب (ص ٢٠٣).

ويرفض النيهوم اعتماد النظام الحزبي عندنا، لأن الأحزاب قامت في الغرب لتنظيم الديموقراطية التي أحلّت سلطة رأس المال محل السلطتين الدينية والاقطاعية، ويرى أن الأحزاب التي قامت في المجتمع العربي ما هي إلا وكيل تجاري للأحزاب الرأسمالية الغربية، متّهماً حزب الوفد المصري بأنه كان وكيلاً لشركات بريطانية. ويستغرب كيف نستورد أنظمة الأحزاب الرأسمالية والشيوعية ونحن لا نملك ثقافة سياسية إطلاقاً (ص ٢٣ - ٢٦). ويضيف الى ذلك مبرراً آخر وهو أننا لا نملك لنظام الأحزاب أيّ دستور في الثقافة الاسلامية (ص ٣١ - ٣٢). كذلك يعتبر النيهوم أن النظام البرلماني نظام أوروبي، نجح بضرب نظام الحكم الفردي، وهو نظام شعب يخطط بأكمله ويشرف على سلامة التنفيذ، إلا أن النيهوم يرفض اعتماد هذا النظام في الشرق العربي بحجّة أنه غريب عن التاريخ الاسلامي (ص ٤٨ - ٤٩). بل يذهب الى أبعد من ذلك إذ يردّ التشويه الذي حصل في الاسلام من استعباد الأطفال، إلى وضع المراهق في الحجر، إلى احتجاب المرأة، يردّ كل ذلك إلى أن القوانين تسنّ في البرلمان وليس في الجامع (ص ٣٢). ويرفض النيهوم اعتماد مصطلح القومية عندنا، لأن القومية تنسف نظرية الخلافة الاسلامية من أساسها، وقد قامت في الغرب تحت شعار فصل الدين عن الدولة، وإذا كان الكواكبي والأفغاني ورشيد رضا قد تبنّوها كشعار يقوم على وحدة اللغة والأرض، فإنهم قد جهلوا أنها نشأت بعد قيام طبقة متوسطة عريضة، أفرزتها ظروف الثورة الصناعية في غرب أوروبا، أي إن قيام القومية في الغرب قد تحقق بعد إسقاط الاقطاع بالقوة، بانقلاب صناعي أعاد تشكيل البنية الاجتماعية من أساسها، وعلى هذا يرفض النيهوم مقولات ميشال عفلق والأفغاني حول القومية، معتبراً إياها شعرية (ص ٢١٤). ثم يرى أن الصحافة قامت لنقد ممارسات السلطة السياسية، وتصويب مسارها، وهي تتمتع بحرية مطلقة، وهي تتغذى من مداخيلها، ومن ميزانية الحزب الحاكم، أما عندنا فإن الإعلام العربي استمرار لما كان يسمى شعراء الخلفاء في القصور، لا يعرف غير التبجيل والمبالغات والحماسة واستعمال الألفاظ الاطلاقية، ويوظّف لمصلحة الحاكم، ويتغذّى من ميزانية الدولة. إن هذا الانحراف الخطير في الإعلام يعود إلى افتقار العرب إلى الأحزاب، وإلى الحكومات الانتخابية، ولذلك ليس عند العرب معارضة ولا نقد، وتالياً لايحتاج الحكم الى الردّ (ص ٩٥). ويعتقد النيهوم أن مصطلح «الشعب» عبراني، وهو يعني حرفياً بني إسرائيل، ويشترط وحدة العرق (الانتماء إلى أب واحد مختار)، ووحدة الأرض (فلسطين)، ويقترح كبديل منه كلمة «الأمّة»، فتغييب مصطلح «الأمّة» أدّى الى تغييب شريعة الجماعة، ولذلك، يعيد النيهوم فشل الحكام الى استخدام مصطلح الشعب، سواء استخدام بالمفهوم اللينيني مع عبد الناصر، أو بالمفهوم الرأسمالي مع السادات، وينتهي الى القول بأن كلمة «الشعب» قد تكون مألوفة وشاعرية، لكنها في التراث الاسلامي كلمة سامّة، لأنها تصبح بديلاً عن شريعة الجماعة (ص ٤٠). إن مردّ رفض النيهوم للمصطلحات المذكورة، يعود إلى أنها وليدة واقع معيّن، غريب عن الواقع العربي الاسلامي، وان استعمالها يعني تقليد الأوروبيين، ولأنها بالنهاية لم ترد في القرآن.

قراءة جديدة للتراث، تشير الى مواضع العفن والاهتراء

أما البديل الاسلامي، أو منفذ الخلاص الذي يقترحه النيهوم، ، فهو اعتماد نظام الجامع الذي هو صيغة من صيغ السلطة الجماعية، والمنتدى الذي يقصده الناس يومياً، ومقرّ سلطة الأغلبية، وبيت الله لا بيت الدولة، وهو وحده الذي يضمن للجماعة حقّ ادارة شؤونها، ولذلك فإن المطلوب إحياء الجامع (ص ٢٢). ونظام الجامع قد قام في الشرق العربي الاسلامي منذ (١٤) قرناً، يوم تمّ التسليم بالحكم لله والادارة للناس عن طريق الشورى المباشرة في الجوامع، على أن يسلّم بمبدأ السلطة للجماعة، إلا أن شرط وجود الجماعة التزامها دستورياً بمبدأ المساواة بين الأديان والألوان والأنساب (ص ٣١ - ٣٢).

وإذ يقارن الصادق النيهوم بين نظام الجامع ونظام الأحزاب، يرى أن كلاًّ منها صيغة إدارية لتحقيق سلطة الجماعة، إلا أنه يرفض نظام الأحزاب لأننا لا نملك دستوراً في الثقافة الاسلامية، ويختار الجامع، لأن للجامع تاريخاً نعرفه، فهو من ابتداع الاسلام، وجزء من تاريخه، ولأن نظامه يلغي كل وساطة بين الانسان وخالقه، ويحمي حقّ الجماعات في العدل، في جهاز اداري موحّد، ويضع شرعية القرار في أيدي الأغلبية (ص ٣٣). وإذ يرفض النيهوم «البرلمان» فلأنه غريب أيضاً عن التاريخ الاسلامي، إلا أن الاسلام برأيه، يملك النسخة المتطورة عن سلاح البرلمان هو نظام الجامع. فالله قد دعا الناس للاجتماع فيه يوم الجمعة مرّة في الأسبوع لاقامة ميزان العدل (ص ٤٩).

وواضح أن النيهوم يركّز على اعتماد نظام الجامع في كل المقالات، ويربط في هذا النظام بين القرآن كمصدر للتشريع وبين الحكم، فالجامع «بيت الله» أي هو بيت للصلاة والموعظة، وبيت لضمان عدل الله على الأرض، أي أن له وظيفة سياسية إذ إنه موضع محاسبة الحكومات وتشريع القوانين وتقويمها (ص ٨٨). إن منفذ الخلاص إذاً واضح، إنه في استعادة الجامع وظيفته وهويته

ARCHIVE http://archivebeta.Sakhrit.com

السياسية الضائعة (ص ١٨٠). ففي اعتماد نظامه يتحقق نظام الادارة الجماعية، فتقوم الدولة الاسلامية وتسقط دولة الاسلام (ص ١٢٤). وهكذا يفصح النيهوم عن هدفه النهائي.

إذا كان النيهوم قد رفض الثقافة المترجمة، واستيراد الحلول، فلأن الحلّ الاسلامي جاهز، وهو باستعادة «شرعنا الجماعي يوم الجمعة» (ص ١٨٨). على أن يحرّر الجامع من سيطرة المؤسسات الدينية الاقطاعية، وتطويره الى لقاء دستوري يكفل حقّ الأغلبية في اتخاذ القرار (ص ١٨٩). وعلى الدوام، وفي مختلف المقالات، يلحّ النيهوم على اعتماد هذا الحل للخلاص، أي على تحويل لقاء الجمعة في الجامع إلى لقاء سياسي، يكفلُ حقّ المواطن في الاشراف على إصدار القوانين، وايجاد السلطة الجماعية البديلة عن سلطة الاقطاع ورجال الدين (ص ٢٠٥). أي إن الخلاص هو بتسييس الاجتماع الأسبوعي في صلاة الجمعة، وبذلك يصبح الجامع الكلمة العربية الضائعة لكلمة «برلمان» (ص ٢١٦).

يتّهم النيهوم الأمويين بأنّهم سبب الفواجع والعفن والاهتراء التي أصابت الجسم الاسلامي، فهم الذين حوّلوا الحكم من الشورى الى الفردية المطلقة، وأخضعوا الفقه لتحقيق رغباتهم، هذا الفقه الذي طوّع المسلم لحكم الفرد، وأشاع عدم مسؤولية الناس عن شؤون الحكم، وفصل بين مصير الفرد ومصير الجماعة، فاكتفى بارضاء الضمير الفردي بغض النظر عن موقع الجماعة، وأكّد الاكتفاء بالقواعد الخمس لتحديد هوية المسلم، فاختفت قواعد العدل والمساواة والجهاد، وعلى هذا حوّل الأمويون بيت المال إلى ثروة عائلية، وأصبح المجاهد مأجوراً يعمل في خدمة الإقطاع. إن سياسة تطويع الإسلام للتعايش مع الحكم الأموي، التي مارسها الفقهاء، أوجدت مسلماً مسلوب الارادة، فاقد الحقوق، خاضعاً للاقطاع (ص ٥٥ ـ ٥٦). ويرى أن مبرّر قيام الحكم الفردي يعود إلى منهج الأسطورة، هذا المنهج الذي يوجه الناس الى التأسيس للغيب وللآخرة، وليس لهذه الدنيا (ص ٨٥). ولقد خسر المسلمون جنّة الدنيا، نتيجة لما فعله الأمويون من حرمان الناس من الحوار السياسي يوم الجمعة، كما خسروا نظام الجامع، الذي نجم عنه الغاء المواطن المسلم (ص ٨٨ ـ ٩٢). وإن المجتمع الاسلامي، منذ قيام الحكم الفردي الأموي، هو مجتمع مغيّب وغير شرعي، لأنه يقبل حكم الفرد، وتتحكم به القوة، وفي الحكم الفردي تغييب لمبادىء الاسلام: المساواة والشورى وضمان حرية الحوار والقضاء، خصوصاً أن هذا الحكم الفردي يسخّر الفقهاء لتبرير سلطان الطاغية، ولذلك فإن كل قانون يسنّ تحت سلطة الطاغية هو قانون مسخّر لخدمته (ص ١٢٣ ـ ١٢٤).

من المدهش ان المؤلف يذكّرنا دائماً بمواقفه ضد الحكم الفردي الاقطاعي الطاغي البربري، الذي نشأ منذ العصر الأموي، لتبذيره المال العام، وعزله المرأة، واستعباده الطفل، وتزويره القرآن، وإفقاد الأمة عقلها الجماعي. (ص ١٥٠، ١٦٩، ١٧٤) ومن الملفت تحليل النيهوم كيف تفقد الأمة عقلها الجماعي، إذ يعيد ذلك إلى إلغاء الحوار في الحكم الفردي، وإلى اكتفاء المواطن بثقافة فردية، إلّا ان المجتمع في نظام الحكم الفردي يبقى أخرس، وله صفات القطيع، ولا يملك قراراً جماعياً، ولا تجمعه سوى إرادة الراعي وعصاه (ص ١٧٤).

يبدو النيهوم جريئاً حين يرفض مواقف الفقهاء المسلمين وآراءهم منذ العصر الاسلامي الأول. وإذا استعرضنا الأسباب تبيّن لنا أن الفقهاءَ قد تعاونوا على الدوام مع الحكام المتسلطين ضد حق الجماعة، فأخذوا متعاونين القرارات بالنيابة عن الناس، وادّعوا تمثيلهم أمام الله، وهم لا يحق لهم شرعاً، في لغة الجامع، النيابة عن أحد (ص ٣٢). ولقد بدأ تطويع الفقه لرغبات الحاكم منذ عهد يزيد، إذ منع الناس من الكلام في الجامع، وأرغموا على الاستماع إلى فقيه واحد يتكلم، ويعينه الحاكم (ص ٨٩). وهكذا يرى النيهوم، ان علم التفسير قد بدأ بتزوير القرآن، منذ قيام العصر الأموي، بحيث بدأت الحكومات منذ ذلك الحين بتسخير القرآن لخدمتها، ومنحت المفسّرين صوتاً لا يملكونه (ص ١٧٠). ويكشف النيهوم عن الوجه السالب في الممارسات الفقهية، ويرى ان علم التفسير قد ادّعى لنفسه صفة العلم الالهي منذ قيامه، وامتنع عن تقبّل النقد، (ص ١٦٤). وانه اتّبع المنهج السحري موحياً بين الناس ان الله يخرق كل القوانين (ص ١٦٧). خصوصاً عندما يتساءل الناس عن التناقض الذي يقوم بين الحقائق العلمية وما يقدّمه المفسّرون، ويتهم النيهوم الفقيه الديني بأنه جعل العرب يتوهمون ان ثقافتهم معصومة عن الخطأ، وانه حصر العلم الربّاني بالعرب وحدهم، وهكذا صوّر رجل الدين نفسه عالماً، وصار الرأي الفقهي نظرية علمية (ص١٦٨). وإذا بالقرآن يصوّر كأنه علم بالشيفرة يضم جميع أسرار العلم في التاريخ والجغرافيا والاحياء، وهذا ما يغيّب العلم والمنطق وراء صخب الخرافة (ص ١٦٩). كذلك يتّهم النيهوم الفقه الاسلامي بخدمة مصالح السحرة على حساب الحقيقة، وباستخلاص مبررات دينية للحاكم الجائر، ويرى ان القوانين تصدر عن فقيه مسحور، يعيش في كل العصور بعقلية القرن الأول الهجري (ص ٢٠٠). فيما يجب ان تصدر عن الأمة. ويرى ان الفقه يفرغ الدين من محتواه الاداري، ذلك ان الاسلام الذي يتبناه الفقه شريعة سلطانية فردية (ص ٢٠٠). ثم يأخذ النيهوم على الفقه بجعل الاسلام مجرّد نظرية قابلة للتطويع بقدر ما تشاء أهواء السياسة، وهذا ما حصل في حرب العراق ـ الكويت (ص ٢٠٢). ويتهم الفقهاء باعتماد المنهج الوصفي الذي يكتفي بالوصف من غير تدليل أو تطبيق أو ربط بين السبب والنتيجة، وهو برأيه منهج عاطفي طفولي ساذج (ص ٢٠٢).

يرفض المؤلف مصطلح علم الحديث (علم السنّة)، ويرى انه علم لا يعترف بمنهجية العلم، وانه ينتحل لنفسه صفة القداسة، ويستنبط أحكاماً شرعية من دون دليل علمي واحد. ويرى ان الرسول العربي لم يكتب أحاديثه ولم يعتبرها مصدراً للتشريع، بل إن رسالته كانت موجهة، برأي النيهوم، إلى إسقاط الأحاديث النبوية من أساسها، وقد كانت في زمانه ممثلة بالانجيل والتوراة اللذين يعتبرهما النيهوم محرّفين، ويعطي كمثال على ذلك اعتبار المسيحيين ان المسيح هو ابن الله، فيما هو رسوله (ص ١٣٥). ويرى ان معركة محمد كانت محددة سلفاً ضد كتب الحديث التي تحصّنت وراء اسم «الكتاب المقدس» والتي تعالت على النقد وأباحت دم الناقد (ص ١٣٦). ولقد ردّ محمد بكتاب مكتوب محرّر من عبث الرواة، اسمه «كتاب الله» وهو التوراة والانجيل في صياغتها الالهية المحررة من عبث رواة

يعتبر النيهوم أن مصطلح «الشعب» عبراني، ويعني حرفياً «بني اسرائيل»

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com



الحديث (ص ١٣٧). وهو إذ يرفض علم الحديث فليؤكد الاكتفاء بالقرآن كمصدر للتشريع. ويعتبر النيهوم، إن الفقهاء قد أثبتوا علم السنّة كردّ على شريعة الاسلام الجماعية التي أخلت المكان لحكومة اقطاعية قائمة على مبدأ الحق الالهي المقدس في الحكم. فالسنّة ليست سنّة الله إنما هي سنّة رسوله، وقد استمدّت من أحاديث محرّفة بُرّر بها الحكم الاقطاعي الاموي المتحكم في العرب منذ ١٤ قرناً (ص ١٤٠). ثم يرفض حصر قواعد الاسلام بخمس: (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج)، لأنها جميعها لا علاقة لها بشؤون الحكم. وهو يعيد أصل الكوارث التي حلّت بالمسلمين منذ عصر بني أمية إلى الاكتفاء بهذه القواعد، وبرأيه ان المسلم، وان حافظ على تلك القواعد واعتنقها فإنه لا يصير مسلماً إذا ما اختفت قاعدة العدل وقاعدة المساواة وقاعدة الجهاد. إن الاكتفاء بالقواعد الخمس سياسة موجهة ضد حق الناس، وما تسلّط الحكم من غير اهتمام المسلم بها يحدث سوى نتيجة للاكتفاء بتلك القواعد الخمس، ومن هنا كان ترويج إمكان الخلاص الفردي بغض النظر عن حق الجماعة، لذا يرفض النيهوم الفصل الذي تمّ منذ الأمويين بين الاسلام وشؤون الحكم (ص ٥٥). كذلك يعارض النيهوم ان يكون الاسلام يطلب الشعائر لكسب الجنة بعد الموت، إنما الشعائر لكسب جنة الأرض، وعنده ان المسلم مسؤول شرعاً عن شؤون الدنيا (ص ٥٥). وان الناس يجب ان يوجهوا للتأسيس لهذه الدنيا، وان مستقبلهم هو من صنع أيديهم وليس من صنع الكهنة أو السحرة، كما يرى أن لغة الاسلام الحالية لا تنادي بمسؤولية الأحياء عن حاضرهم ومستقبلهم، لذلك هي لغة صنمية، ومجتمعها الاسلامي مغيّب (ص ٨٥). وينفي المؤلف ان يكون البعث بعثاً في الآخرة، إنما هو بعث في هذا العالم. ويستند إلى القرآن ليؤول الآيات وفقاً لما يرتئيه، فيرى ان الدنيا إنما تعني حياة الطفولة وليس الحياة على الأرض، وما البعث الذي يراه سوى بعث من حياة الطفولة غير المسؤولة إلى حياة مسؤولة، ولذلك يرفض تأسيس ثقافة اسلامية تعمل للآخرة وتنكر بعث الانسان المسؤول (ص ١٠٩). كذلك يتّهم المسيحية بأنها هي التي أسست لجنة السماء، وروّجت للفقر والبطالة والزهد على حساب الانتاج ورأس المال، وبأثر من المسيحية وجه الفقهاء إلى قراءة الاسلام بلغة السحرة، وهكذا عمل الأمويون على تغييب الشرع الجماعي، والاكتفاء بلغة الفقهاء، وعلى قراءة التاريخ بلسان فقيه (ص ١٦٢).

يعطي النيهوم في مقالاته المختلفة، نماذج عن التخلف العربي، أفرزتها الممارسات الديموقراطية المشوّهة بسبب استيرادها من الغرب المسيحي، كما أفرزتها استمرارية الحكم الفردي منذ قيام العصر الأموي، مما حصر أركان الاسلام بخمسة، وفصل بين مصير الفرد ومصير الجماعة، إلى جانب ضلال الفقه منذ عصر صدر الاسلام، وهذه النماذج هي: تلقين الولد آيات القرآن وأناشيد الحماسة قبل تجاوزه العاشرة مما يحرمه من طفولته، وجعل المراهق تحت المراقبة من قبل مراهق مثله، وتهافته على الزواج في سن مبكرة قبل تأهيله، والعجوز الذي ينتظر الموت من غير ان تضمن له الادارة حقوقه، والغريب ان ديموقراطيتنا تعتبر ذلك شرعياً بشهادة من رجال الدين (ص ٢٩). ويعود إلى تأكيد ضلال الثقافة الدينية السحرية المتوارثة ليذكر كشواهد استعباد الطفل للحاكم وليس لله، ووضع المراهق في الحجر، والأنثى في كيس أسود، وكل ذلك باسم العدل والدين (ص ٣٢). ويرى انه بفعل هذه اللغة الصنمية السحرية بات المسلم يقاد بالعصا كالخراف، وتسجن المرأة في زنزانة الحجاب ويسمى وجهها عورة، ويوضع الطفل في قمقم التعذيب ويسمى ذلك تهذيباً. وهكذا ازدهر السحر في ثياب الحكمة، والجهل في رجل الدين العالم بالأسرار الخفية، فنهضت قيم الكذب والنفاق والقسوة والإغواء ومعايشة الظلم، فيما على المسلم ان يعتبرها قيماً حميدة، ومردّ كل ذلك إلى غياب نظام الجامع، وتسلطن الحكم الفردي الفرعوني، وتطويع الفقهاء للقرآن (ص ٨٤).

يؤسس النيهوم، للخلاص من التشويه الحاصل، نظام الجامع كنظام بديل، وهو يدعو في هذا النظام إلى الربط بين مصير الفرد ومصير الجماعة (ص ٢٠٠). وبين الحكم والدين (ص ٥٥). ولذلك يضيف إلى القواعد الخمس الاسلامية: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، تحريم الربا، مسؤولية المسلم عما كسبت يداه، حفظ حقوق المرأة، الدفاع عن المستضعفين، المجادلة بالحسنى، العمل بكتاب الله. وكتدليل على ربطه الحكم بالدين، وتأسيسه جنة الأرض وليس لجنة السماء، يرى ان شكر الله لا يكون على نعم يكسبها المسلم في الآخرة، إنما في جنة الأرض هنا، ويخلص إلى القول بأن تغييب شراكة المسلم الشرعية في أداء الحكم هو بسبب تغييب هذه القواعد التي يضيفها إلى الأركان الاسلامية الخمسة (ص ٦٠). كما انه يردّ فشل أتاتورك في القضاء على التخلف إلى تقليده الأوروبيين، فيما كان عليه اعتماد الاسلام (ص ٤٣). وعنده ان الحكومات العربية غير شرعية لأنها لا تستند إلى شريعة القرآن (ص ١٩٨).

يقترح المؤلف اعتماد نظام «الجامع» الذي هو بيت الله لا بيت الدولة

بعد عرض هذه الحصيلة التي خرجت بها، من قراءتي لكتاب النيهوم (الاسلام في الأسر)، تجمّع لديّ الكثير من الملاحظات، وبرز تساؤل مقلق: طالما ان بعضنا قادر على قراءة الواقع، باستخدام إمكاناته وقدراته على الملاحظة والتحليل والكشف والفهم، فلماذا لا يستمر بالعمل العقلي نفسه، فيربط الظواهر بمسبباتها الفعلية، عوض ان يتيه وراء ضلال العاطفة والعصبية، فيجيز لنفسه ذكر مسببات لا علاقة لها إطلاقاً بالظواهر، ثم يتوهّم ببناء حلول، ويفتح منافذ خلاصية تكون عاملاً جديداً على تكديس العفن، عوض ان تكون عامل خلاص؟

١ - لقد أحسن النيهوم قراءة الواقع العربي وتحليل الظواهر، كما أحسن في وضع يده على مواضع العفن والاهتراء والتخلّف، وأحسن أيضاً في إعادة تقويم التراث، ولكن التساؤل يبقى حول الكشف عن المسببات، فهل إن استعباد الطفل ووضع المراهق في الحجر، والمرأة في زنزانة الحجاب، هي كما يقول النيهوم، بسبب صياغة القوانين في البرلمان وليس في الجامع؟! ولو كان ذلك صحيحاً، فإن المنطق يقضي ان تكون المرأة الغربية سجينة متنقلة، والطفل الغربي محروماً من طفولته، والمراهق الغربي موضوعاً في الحجر!... وتالياً هل القوانين التي يستنّها

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

البرلمان الغربي، والتي تصاغ تحت مظلة الديموقراطية جائرة وقاهرة، أم انها تستجيب لقيم الاسلام أحياناً أكثر مما يستجيب إليها أي دستور عربي واسلامي؟! أي ألا تكفل بالدستور وبالممارسة قواعد العدل والمساواة والحرية وحقوق الجماعات والأفراد!. ولعل عدم تيقّن النيهوم من العوامل التي أدت الى القهر والتخلّف، قد أوقعه في التناقض، ومن هذا القبيل: فيما هو يعتبر ان البرلمان العربي هو مركز صياغة القوانين الجائرة بحق المرأة والطفل والعجوز، نراه يهاجم الفقه الاسلامي المسحور لأن الاسلام الذي يتبناه هذا الفقه شريعة سلطانية فردية لا تعرف نظام البرلمان ولا تعترف بتعدّد الأحزاب، ثم ينتقد الحكومات العربية لأن أية واحدة منها لا تعرف برلماناً شرعياً (ص ٢٠٠ ـ ٢٠١) ألا يعبّر ذلك عن تشهيه نظاماً يعرف البرلمان وتعدّدية الأحزاب؟. .

٢ ـ يذكر النيهوم، من جملة الأسباب التي دعته إلى رفض صيغة الديموقراطية والنظام الحزبي، والبرلمان والقومية. . . انها مصطلحات لم يرد ذكرها في القرآن، ولا نعرف عنها شيئاً في الثقافة الاسلامية. وهنا لا بد من التساؤل عن هذا المنطق الذي يستعمله النيهوم، سوى انه منطق ذاتي انتقائي وأصولي، إذ كيف يجيز اعتماد مصطلحات المكتشفات العلمية الغربية، واستعمالها والافادة منها، فيما هي لم ترد في «كتاب الله» ولا في الثقافة الاسلامية؟ أو كيف يقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء؟. . . وكدليل اخر على الازدواج والتناقض، يرفض نظرية القائلين بالعودة إلى عصر عمر لإحياء الديموقراطية بحجة ان التاريخ لا يعود إلى الوراء (ص ١٧٥)، غير ان يريدنا ان نعود، في الوقت نفسه، أربعة عشر قرناً إلى الوراء فنعتمد نظام الجامع، فكيف يعيد التاريخ هنا إلى الوراء، وتالياً وصل ما انقطع!. .

٣ ـ يرفض النيهوم الفقه الاسلامي لأنه يوحي بأنه علم إلهي معصوم عن الخطأ، إلّا ان النيهوم يجعل من نفسه فقيهاً، فيفسّر «الدنيا» في «كتاب الله» بأنها حياة الطفولة اللامسؤولة، ويفسّر «البعث» بأنه بعث من حياة طفولية لا مسؤولة إلى حياة واعية مسؤولة! لست أدري ما هذا الفقه الذوقي، إنما النيهوم ينتج فكراً من ضمن دائرة بنية الوعي العربية التقليدية التي تجيز كل شيء، وتجعل كل شيء محتملاً، وتقرأ النص وفقاً لأهواء القارىء، وليس استناداً إلى ما يريد النص قوله. إن المرء يغتبط فعلاً بقدرات هذا العقل، لتعدد الاحتمالات التي يستطيع ان يكتشفها من العبارة نفسها، ولكن هذا المرء يأخذه الأسف الشديد، لأن العربي، بقدر ما يذكر من احتمالات وافتراضات، ينأى عن دائرة السببية، فلا يربط النتائج بالأسباب، ولا الظواهر بالمسببات. لقد كنت أطمح ان أقرأ من ضمن خط إبن رشد وإبن حزم قديماً ومحمد عابد الجابري حديثاً، إلّا انني رأيتني في دائرة التجويز والاحتمال نفسها، التي تأسس عليها العقل العربي، والتي تجيز كل شيء إلّا السببية، والتي هي سبب التيهان والضلال، ولو كانت من ضمن دائرة السببية، لكان العقل العربي أكثر العقول عمقاً واتساعاً وقدرة على الكشف عن الحقائق.

٤ ـ يرفض النيهوم الثقافة المترجمة، ولكن ألم يدرك ان العرب ما عرفوا عصرهم الذهبي إلّا بعد ترجمة كتب الفلسفة والمنطق والعلوم والادارة اليونانية والفارسية في العصر العباسي! وألا يدرك ان كل فكر يتقوقع على نفسه يصاب بالشلل والموت! وألم يدرك ان مصطلح الديموقراطية يعود إلى العصر اليوناني، وليس من ابتداع الغرب المعاصر!. . ثم كيف نأخذ ما أخذنا من الفلسفة اليونانية، ولا نسمح لأنفسنا الإفادة من الديموقراطية «حكم الشعب». وإن قروناً مضت، تطورّت فيها صيغها ومفاهيمها ووسائل تطبيقها في الغرب، وما على النيهوم سوى العودة إلى أي كتاب دستوري أو سياسي ليتبيّن الأصل اليوناني للديموقراطية، وارتباط «القومية» بها، اعتباراً ان القومية هي الشعب الذي يخالجه الشعور بأنه أمة واحدة، وقد نشأت في فرنسا، في ثورتها الأولى، وان الإتجاه المعاصر، بعد تأسيس الدول من قومية واحدة، هو إلى تأسيس دول من قوميات مختلفة، أي ان القومية هي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، فلمَ هذا الرفض لفكرة القومية، أم ان العودة إلى العصبية القبلية أكثر تطوراً؟!. . وفضلاً عن ذلك، ليس البرلمان مولوداً حديثاً، إنما هو ظاهرة نشأت في انكلترا في العصر الوسيط، ثم تطوّر وتوسّعت صلاحياته إلى ان بات مركز ممثلي الشعب بأسره، وسنّ القوانين والدساتير، وموضع محاسبة الحكومات. . . فلماذا لا نقبل بمكتسبات الثقافة الانسانية، وبهذا الاتجاه الكوني لعالمية الانسان، فتسقط عندنا عقدة النقص التي تقف وراء رفض النيهوم ومقترحات حلوله، فلا يكون مبرّر رفضنا للتطوّر حينئذٍ عدم ورود المصطلحات في القرآن. . . أو انها صالحة كصيغ للحكم في نظام رأسمالي مبني من عمال وأصحاب عمل وسوق! أليس عندنا دول أكثر غنى من الدول الغربية، وأليس في مجتمعاتنا عمال وأصحاب عمل وسوق! وليكفنا من الاغتباط بأنفسنا اننا عرفنا نوعاً من الديموقراطية في نظام الجامع منذ أربعة عشر قرناً، وان هذه الديموقراطية الممارسة في الغرب اليوم، ما هي إلّا تطوير لما كنا قد عرفناه، فلنستفد من خبرات الآخرين، وننطلق في عصرنا من غير عقد.

يرى النيهوم أن الفقهاء قد تعاونوا دائماً مع الحكام المتسلطين ضد حق الجماعة

٥ ـ عندما يتحدث النيهوم عن الديموقراطية والصحافة والأحزاب والمعارضة الغربية، لا نراه يأخذ مآخذاً عليها في بلادها. ومن جملة العوامل التي يذكرها، والتي أدت إلى النجاح في ممارستها، استبعاد المؤسستين الدينية والعسكرية عن السلطة، بضمانة تعاضد أصحاب العمل والعمال. وإذا هو يتيه، ولا يفيد هنا من التجربة الغربية، فيسعى إلى نظام يجمع بين الدين والدولة، ويوفق بين رجال الدين والعسكر. ثم ينصرف إلى التهجّم على الكنيسة من غير مبرّر، سوى انها تؤسس للآخرة وليس لجنّة الأرض، وانها تشيع قيم الفقر والزهد، وانها تعتقد بأن المسيح هو ابن الله وليس رسوله، وانها أخيراً تبيح دم الناقد. وهنا نسأل: لمَ أقحم النيهوم الكنيسة طالما انها في عهد الديموقراطية الغربية، لا دور لها ولا شأن في ممارسة الحكم الغربي، ولا فاعلية لها في الحكم الاسلامي، خصوصاً انها لا تهتم سوى بالقيم الانسانية العامة، وبالقيم المسيحية الخاصة، وكلها لا علاقة لها بشؤون الحكم؟ اما انها لا تقبل النقد، فهذه غرابة مثيرة في عهد الديموقراطية، ولذلك نسأل: إذا كانت الكنيسة تبيح دم الناقد، فلماذا لم يمسّ أحد أبنائها النيهوم بسوء، مع انه مسّ المبادىء المسيحية، فطعن بالعقيدة الجوهرية التي تقوم عليها، وهي اعتقادها بأن المسيح هو ابن الله! أليس لأن المسيحي بات لديه من الوعي، في عهد الديموقراطية، ما يجعله يفصل بين الشؤون الايمانية الخاصة وما يعتقده الآخرون، وهو شأن خاص بهم! اما

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

إباحة دم الناقد فلربما تكون في مرحلة طغيان الدين على الحكم السياسي، وهي المرحلة التي يريد النيهـوم ان تستمـر إلى الأبـد في هذا المجتمع الشرقي. ولقد أشار النيهوم نفسه إلى ان الـدول الغـربية تمتنع عن تدريس علوم التفسير، أي الأناجيل في المدارس، وهذا من حسنات الممارسات الديموقراطية التي فصلت بين الدين والدولة، ومما يساعد على بناء عقلي انساني منسجم لدى الولد. ثم يأخذ بالمقابل على علم التفسير القرآني انه يدّعي لنفسه العصمة عن الخطأ، وانه يجب تدريسه في المدارس، وان هذا التفسير يناقض الكثير مما يتلقّنه الـولد من الحقائق العلمية... وهنا تبرز التناقضات إذ كيف يغبط النيهوم الغرب على منع تدريس الشؤون الدينية في المدارس، ويأخـذ على العـرب حشـو رأس الـولـد بالتناقضات الدينية ـ العلمية، فيما هو يلحّ في الوقت نفسه، على الربط بين الدين والدولة، وعـلى اعتـاد «كتـاب الله» مصـدراً وحيداً للتشريع؟ أما كان من الحري به ان يأخذ العبرة من الغرب، من ان التطور العلمي، والتقـدم، والحـرية، وحسن الممـارسـات الديموقراطية، قد تحققت بعدما تم الفصل نهائياً بين شؤون الحكم وشجون الدين! إن اعتماد «كتاب الله» مصدراً وحيداً للتشريع، إنما يعني وضع قوانين نهائية وثابتة ومجمّدة للزمن في نقطة واحدة، إلّا إذا كان النيهوم يريد من الآيات ان تقول ما يريده هو منها، لا ما تقوله هي، وفي هذا منتهى الضلال.

٦ ـ يريد النيهـوم إحياء نظام الجـامـع، وإشراك جميع الناس في سنّ القوانين، وهنا لا بد من التساؤل: أيريد النيهوم أن يجعل من كل مسلم فقيهاً؟ وألا يلاحظ النيهوم نسبة الأمية والجهل في مجتمعاتنا، فأي قانون هو هذا الذي يسنّه جاهل أو أميّ؟ ثم كيف يريد تحويل كل جامع إلى منتدى ديني وسياسي وفي كل حي جامع، وتالياً كيف يريد الوصول إلى دستور واحد؟ ألا يرى أن في دعوته هذه دعوة فوضوية، وزرعاً لبذور الشقاق والفتنة؟! أما إذا كان الجـامـع صالحـاً في زمـان صدر الاسلام، فلربما لضآلة عدد السكان، ولمعرفة النـاس بعضهم لبعضهم الآخر. ومع ذلك فإن الاشكالية هي في بنية الوعي وفي القيم، إذ ألا يذكر النيهوم ماذا حدث في السقيفة، وفي أثناء التحكيم، وتالياً ليحدّثنا النيهوم عن مواقف المرأة في نظام الجامع آنذاك!... إنما النيهوم يعرف بالتأكيد ان الديموقراطية صيغة صالحـة، لربـما تكـون تطويراً لنظام الجامع الذي يؤمّن حق الأغلبية بسنّ القوانين وتولّي السلطة، ويعـرف أيضاً انها تفرض انتخاب ممثلين بالنيابـة عن النـاس، وان النـواب أنفسهم ينتخبـون نخبـة منهم لسنّ القوانين وتقويمها، كل منها في دائرة اختصاصه. ومع ذلك يحصل الخلاف ويبقى النّقص، ومما لا يؤمّن الحقوق للأفراد والجماعات؛ فكيف إذاً، إذا ما كان من يسنّ القـوانـين من الجهلة والأميين، أما يقاد هؤلاء من ممثلي المؤسسات الدينية، فنقع بما يرفضه النيهوم، أي بسيطرة الأصولية من جديد.

٧ ـ لقد بدا النيهوم متردّداً في حلوله، فهو قد أوضح انه يريد «كتاب الله» مصدراً وحيداً للتشريع، وانه يريد قيام الدولة الاسلامية، غير انـه بدا، في هذه الـدولـة، علمانياً، إذ تسـاءل عن السبب الذي يمنع المسلمة من الزواج من غير المسلم، كما تساءل عن السبب الذي شوّه رسالة المجاهد، من جهاد في سبيل تحقيق الـديموقراطية إلى جهاد من أجل قتل أخيه الانسان إذا كان من غير مذهبه أو دينه؟ أليس في ذلـك دعوة للعلمنة التي قد تكون منفذ الخلاص الأمثل من كل تشويه وعجز وتخلّف؟ إن الاسلام سيبقى فعلاً في الأسر، طالما ان العقل العربي سيبقى مجيزاً لنفسه ان يكون في اجازة، تاركاً للتجويز والاحتمال ان يخرجا من دائرة السببية. □

وراء الأكمة ما وراءها

عاصم الجندي

الهوى دون أهله
دراسة
حازم صاغية
دار الجديد . بيروت ١٩٩١

■ عرفناه صحافياً بارزاً، وكاتباً لزاوية سياسية ناجحة، قد لا توافقه على ما يجيء فيها من آراء، ولكنك لا تستطيع إلّا ان تعتـرف، بأسلوبها الـذكي، والـذي يدخـل في إطار الأدب السياسي الجميل...

وحين سمعنا بكتاب حازم صاغية «الهوى دون أهله» أعجبنا العنوان الجميل، وقلنا لابد وان تكـون «خبطة» ذكية، فهـو يدخـل في مناخات الفن والطرب وتأثيراتها الاجتماعية، وأملنا ان يشي العنوان الجميل، بما دونه من موضوع تمنيناه ان يكون أجمل. وسارعنا إلى قراءة الكتـاب، بمثـل هذه الحـالـة النفسية الطيبة، فماذا وجدنا؟

الكـاتب بدءاً، قام بكـل مستلزمـات التأليف والبحث، فأورد الكثير من المراجع في هوامشه، خصوصاً تلك التي كتبت بعد غياب «كوكب الشرق». وطبيعي ان يكـون ذلك بكـل ما عوّدنـا عليه، من حسن التصرف والتناول اللبق والذكاء الحاد... فاستعرض ما قيل فيهـا من مبالغات، والتي حوّلتها مع الزمن إلى نوع من «اليوتوبيا» الملفعة بكثير من هالات التقـديس، بشكل يصبح معه، أي تناول لتفاصيل حياتها الدقيقة، أو أي نقد، ولو باعتبار لطيف، نوعاً من التجديف، فهي راهبة الفن في محرابها القدوس، وهي الرمز والمثال و«الطوطم». وعند هذه الحدود، وقفنا مع الكاتب، بانتظار ما سيأتي، كدراسة فنية متكاملة، تعالج موضوع الطرب والتطريب، والمـوسيقى العربية، وأبعـادهـا الانسـانية والحضـارية، وامكـانات تطورها وتحولها من المحلية إلى العالمية... ولكننا فوجئنا بالكاتب ـ الـذي ننتظر منه الكثير، والذي توقعنا ان يجيئنا بكـل معجب وطريف ـ فهو، وللمرة الأولى، ربـما، يحلق «خارج سربه»، فوجئنا

به، يأتينا بما يشبه «الخديعة»، مستغلاً «طيبتنا» وكل نوايانا الحسنة، ليعرج على الموضوع الأساس، بالنسبة له، كما يبدو، فيدخل متاهات الحياة العربية السياسية، ساحباً قضية أم كلثوم على معظم القضايا السياسية والحزبية في الوطن العربي، وصولاً إلى تهديم كل ما كان وما يزال قائماً، منذ بدايات الخمسينات، وحتى الساعة، دون ان يترك لنا، حتى ولا شبه نافذة مضيئة، في معتم السماء، عربياً، وأخاف ان أقول، إن كل ما قدمه في هذا المجال، ينم عن «أحقاد» دفينة، على كل شيء، وفي كل الاتجاهات... فهو حين يتحدث عن العرب والعروبة وأحزابها وقادتها ومزاجها وأهوائها وتطلعاتها، يتحدث كواحد جاء للتو من هونولولو.. وليس كعربي وكاتب وصحافي يتحمل جزءاً من المسؤولية في كل ذلك. فاسمعه يحكي عن النرجسية العربية مروراً بالحالة الكلثومية:

«وغياب نقدها، إنما مرده إلى ان الشك بها يتراوح بين الخيانة الوطنية والقومية وحمل الإثم والمروق(!). فالمشكّك بأم كلثوم، مشكّك بمصر والعروبة والاسلام...» (ص ٣٠).

لماذا كل هذه المبالغة التي لا يحكمها منطق، ولكنه يجيء كل ذلك، تمهيداً لغرضه الأساس، وها هو يشير إلى ما سبق بهامش الصفحة ذاتها:

«تلتقي هذه الصورة مع تيار ثابت في الثقافة العربية، عند التحدث عن العرب من «كنتم خير أمة أخرجت للناس» انتهاء بزكي الارسوزي وميشيل عفلق صاحب «الرسالة الخالدة» العربية».

إنه تجنٍ لا بد من العودة إليه تالياً.

ولو اقتصر الأمر على ذلك لهان، ولكنه يتابع «تحليله» المنطقي العجيب، فيكمل على من بقي من عرب وأحزاب وقيادات، فلا يوفر السوري القومي وانطون سعادة، ولا يهمل شأن الاخوان المسلمين والخمينية، ويقوم بعملية جلد ظالمة للناصرية ولعبد الناصر...

وهو في هذا السياق، يحاول ان يدمغ معظم قادة الأحزاب والتيارات السياسية، بتأثرهم بالغرب، ومن ثم عودتهم إلى الشرق ليبتدعوا أفكارهم. انظر الهامش صفحة ١٠٤:

«في كلامه عن انخراط سيد قطب، أبرز الدعاة الاسلاميين، في حركة الاخوان المسلمين، يتوقف «جيل كيبل» عند هجرته إلى الولايات المتحدة الأميركية، وعجزه عن التكيف مع شروط حياتها... كذا إلى ان يقول: أما انطون سعادة مؤسس «الحزب السوري القومي الاجتماعي» (الذي راودته فكرة «الأمة السورية» وهو في أميركا اللاتينية) فأولى أهمية لـ «الأرض» و«الحدود الجغرافية» لا تعادلها إلّا الأهمية التي أولاها ميشيل عفلق مؤسس «حزب البعث» (الذي راودته الفكرة في فرنسا) لـ «الحب»»..

ولكن يبدو ان حظ كل هؤلاء، كان دون حظ عبدالناصر والناصرية، من «هبات» الكاتب، التي لا تنم عن أية أحقاد دفينة، كما يظن البعض «حاشا الله»، فاستمع اليه يحمّل عبدالناصر مسؤولية «تحطيم اللغة العربية»، لأنه خطب باللغة المحكية. ولمعلومات الكاتب، كانت خطابات عبدالناصر، من أجمل ما عرفته الخطابة عند العرب، بغض النظر عن اللغة التي قيلت فيها، وهي لم تكن لغة «عامية» على أية حال، كانت ما نستطيع تسميته باللغة المثقفة، إذا جاز التعبير، لغة الاستاذ الجامعي والعامل في المصنع والفلاح في أرضه، في آن معاً...

فإليك ما نال الناصرية من صاحب الكتاب:

«فلقد أنشأ النظام المذكور (يقصد الناصرية) «توحيداً» في الأذواق والرغبات، كانت الثقافة واللغة في طليعة ضحاياها..» ص ١١٨.

ويتابع في صفحة ١٢٠:

«فاللغة العربية التي أحالتها الناصرية، بعد «تطهيرها» الحياة الثقافية، حكماً عاماً فحسب(!)، أضحت عنصر القوة الأساسية لنظام يعوزه التماسك الايديولوجي أو الجهازي»..

نحن لا نريد ان نعلق على كل هذه «الافتراءات» التي مرت. ولن نكون في موقف الدفاع عن الأنظمة وقادة الأنظمة... ونحن لا بد وان نشير إلى ناحية أساسية وهامة جداً، وقع في مطبّها معظم المثقفين العرب ـ إن لم يكن جميعهم ـ وهي السكوت عن التجاوزات التي ارتكبت بحق الديموقراطية، واللجوء إلى لغة التبرير، التي هي فعلاً مرض عربي في هذا العصر. ولقد اكتشفنا، متأخرين ربما، انه من دون العودة إلى الديموقراطية، فلن يكون هناك لا وحدة عربية ولا تحرير للأرض المحتلة من اسكندرون إلى فلسطين، مروراً بكل الأجزاء المقتطعة، من الوطن العربي، لهذا السبب أو ذاك... وأخيراً، فإن المستقبل العربي، مشكوك فيه برمته، إذا لم نعد إلى قدس أقداس (وليسمح لنا المؤلف بهذه الشطحة الوجدانية أو الصوفية أو أية تسمية من التسميات التي يحفل بها مزوده) الديموقراطية، التي مالأناها و«ساوم» بعضنا على حسابها...

ولكن، تبقى لنا وقفة أخيرة مع صاحب «الهوى دون أهله» وسؤال أخير، وهو، لقد هدمت و«أبدعت» في الهدم لكل ما «كان» وما هو «كائن»، ولكن، نسيت، ان تشير، ولو اشارة عابرة، إلى البديل، إلى أفق ما، فيما وراء حدود المستقبل... فهل مطلوب منا، رغم كل النكبات والنكسات، ان نطلع على أجيالنا الشابة، بكل هذا القتام، وكل هذه السوداوية، وكل هذا الذي يشبه الحقد الدفين؟.. فهل نعدهم، بعد تحطيم الناصرية والبعث والسوري القومي والحركات الاسلامية، بكل اخطائهم ومثالبهم، بنظام جديد تكون لحمته وسداه العشائرية والقبلية والسلفية و«البنزين».. مثلاً؟...

يا صديقنا، الذي أعجبنا بك دائماً، صحافياً، وكاتب زاوية سياسية جميلة، بغض النظر عن المضمون في أحايين كثيرة، أين هي الطريق التي تدلنا عليها، بعد أن «جرفت» كل الطرق في كتابك، الغنائي الموسيقي، والذي كانت فيه، أم كلثوم، رحمات الله عليها، مجرد وسيلة مكشوفة، لهدف سياسي مبيت، هو أقرب إلى أهداف الفوضويين المعروفة. لتهدم كل الحركات السياسية التي عرفها الوطن العربي، في النصف قرن الأخير، لتنال منها جميعاً، دون، حتى ولا اشارة خجول، إلى البديل. وكي لا نغمطك حقك، فإننا لا نستطيع إلّا ان نذكر لك، إنك لم تأت على ذكر الأنظمة الملكية والمشائخية، فهل كان هذا من باب «وأغض طرفي» أم عن اعجاب مكتوم خشيت الافصاح عنه، على لغة «الهوى حيث أهله»؟!

أم ان «وراء الأكمة ما وراءها»؟! □

أم كلثوم في الكتاب وسيلة مكشوفة لهدف سياسي مبيت

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

قريباً في «الناقد»
دليل القارىء الى الكتاب الرديء



الازاحة من اشكالية الحرب الى اشكالية الضم

جورج طرابيشي

■ لست أدري ما هو التعريف القاموسي الدقيق لكلمة «مغالطة». ولكن بدا لي أن هذه الكلمة هي التي تختصر كل فحوى المقال الذي يحمل توقيع السيد فؤاد مزيك والمنشور في العدد ٣٨ (آب/أغسطس ١٩٩١) من «الناقد»، تحت عنوان «المغالطات المزدوجة» تحديداً. فالمفروض في هذا المقال، المنشور أصلاً في باب «ناقد ومنقود»، أنه يتضمن رداً على مقالي المنشور في العدد ٣٣ (آذار/مارس ١٩٩١) تحت عنوان «جريمة الغرب المزدوجة». والمغالطة تكمن في ما يلي: إن الاشكالية التي يتصدى الرد لنقدها هي غير الاشكالية التي يطرحها مقالي. فالرد يدور حول مسألة واحدة وحيدة هي مسألة الضم، ومقالي يطرح بدوره مسألة واحدة وحيدة، ولكن مغايرة، هي الحرب، والحال أن الفارق بين المسألتين كبير، وأكاد أقول، بالإحالة الى لاهوت القرون الوسطى، إنه في مثل كبر الفارق بينن «المسألة الخلافية» و«المسألة المجمع عليها».

وبالفعل، إن الضم، جوازه من عدمه، شرعيته من عدمها، قوميته من قطريته، مسألة قابلة للأخذ والرد، قابلة لتنظير ولتنظير مضاد، وقابلة وجدانياً لأن ينقسم بصددها موقف الانسان العربي، ومن الممكن تماماً أن نتصور مثقفاً عربياً يؤيد ضم العراق للكويت، وآخر يدينه، وآخر يضع شروطاً ويبدي تحفظات في اتجاه أوفي آخر. ولكن الحرب ضد العراق بالمقابل مسألة فوق كل خلاف. ولا تحتمل انقساماً من ذلك القبيل: فمن أيد أو ما زال يؤيد الحرب ضد العراق بالقوى التي شنتها، وبالشكل الذي شنت به، وبالأهداف الفعلية (لا الاسمية) التي شنت من أجلها، وبالضحايا التي أوقعتها في صفوف شعب العراق وجيشه، وبالدمار الذي ألحقته باقتصاد العراق وعمرانه، يكفّ، وجدانياً على الأقل، أن يكون عربياً. قد يبدو موقفنا هذا دوغمائياً، وعلى الأخص في زمن يحاول أن يقول وداعاً للدوغمائيات، ولكن أي معنى يبقى للقومية إذا كان الوجدان نفسه عاجزاً عن أن يكون واحداً في الكوارث الكبرى، من قبيل الكارثة التي حلت بالعراق نتيجة للحرب التي شنت عليه؟

والحال ما الذي فعله ناقدنا السيد مزيك؟ أبدل إشكالية الحرب وإشكالية تفعيل خطاب الحرب التي طرحناهافي مقالنا «جريمة الغرب المزدوجة»، والتي لا يعود ثمة مجال وجدانياً للنقاش معه أو مع غيره إذا اختلفنا عليها، باشكالية الضم التي نسلم سلفاً بأنها «خلافية»، والتي وقفنا بصددها في مقالنا في «الناقد» كما في مقالات ومداخلات أخرى موقفاً نقدياً، من منطلق التمييز بين الفعل القومي والفاعل القطري.

ومن حق ناقدنا أن يعتبر أن موقفنا من الضم ليس نقدياً بما فيه الكفاية، ولكن ما لا نجيزه له، وما لا تجيزه معنا أرضية الوجدان المشترك التي نفترض أننا نقف عليها، هو أن يمتنع عن إدانة الحرب ضد العراق، بله أن يبررها كما بله لنا أنه يفعل.

والى جانب نقطة الخلاف المركزية هذه، التي نصر على أن نبقى «دوغمائيين» إزاءها، فاننا نفترق عن ناقدنا في عدد من التفاصيل:

١ ـ انه يتهمنا بأننا ممن يقولون، مع سائر القائلين، بـ «الغرب الواحد الموحد الذي لا يهمه سوى تفتيتنا ونهب ثرواتنا والذي لا يقوم بأي فعل الا من منظور العداء الكامل لهويتنا ووجودنا». والحال اننا نتهمه هنا بسوء القراءة، ان لم يكن بسوء النية. فقد كنا خصّصنا الصفحة الأولى بكاملها من مقال «جريمة الغرب المزدوجة» الواقع في ثلاث صفحات (من «الناقد») لنوضح أن «الغرب»، الذي كنا نضعه دوماً بين قوسين، ليس في نظرنا مفهوماً ماهوياً، وأن «الغرب» نفسه هو الذي أعاد بناء وحدة معسكره ووظف في هذا السبيل مفهوم «الغرب» ليكون له عتلة أيديولوجية في مشروع حربه ضد العراق. وقد أوضحنا أيضاً، من خلال مثال حرب جزر المالوين، كيف فشلت بريطانيا في «تغريب» حربها ضد الأرجنتين، وكيف اضطرت الى أن تخوضهاتحت لواء علمها الخاص، بدون أن تتمكن من اقناع «الغرب» بالانجرار وراءها لأنه لم يكن للغرب في جزر المالوين المصالح النفطية والاستراتيجية التي له في دول الخليج. ومهما يكن من أمر، فان خير دليل على أننا لم نعامل قط الغرب على أنه كتلة واحدة هو أننا بنينا مقالنا كله على التمييز داخل الغرب بين غرب المصالح وغرب المبادىء، غرب السياسة وغرب الحضارة، موضحين كيف أن الغرب الأول هو الذي شن حرب الخليج بالتناقض مع الثاني.

٢ ـ ان ناقدنا يأخذ علينا أننا أغمضنا عيوننا عما جرى داخل العراق من «قصف لقرى الشمال وأهوار الجنوب بالأسلحة الكيميائية» ولم ندفع بالتالي فاعل الفعل (النظام العراقي) بما يسحقه من صفات «الفاشية والشوفينية». والحال أننا نتهم ناقدنا هنا أيضاً بسوء القراءة. فمقالنا ما كان يتحدث الا عن خطاب الحرب الغربي واحتمالات تفعيله، لا عن الحرب نفسها التي لم تكن في حينه قد وقعت. معنى ذلك أننا كتبنا المقال قبل شن الحرب، وان نشر بعده. ومن ثم ما كان لنا أن نتحدث عن «قصف قرى الشمال وأهوار الجنوب بالأسلحة الكيميائية»، ولا بالتالي أن ندينه. ولكن ناقدنا بالمقابل كتب رده علينا بعد انتهاء االحرب ببضعة أشهر، وبعد تكشف نتائجها التدميرية الماحقة التي ردت العراق الى ما قبل العصر الصناعي، وأهلكت من أبنائه ما يقارب المئة والخمسين ألفاً (نفتح هنا قوسين لنشير الى أن «الغرب» و«النظام العراقي» يتستران على هذا الرقم وإن لأسباب متباينة». فكيف لا يجد ناقدنا ما يتباكى عليه سوى «الآلات والتجهيزات المتطورة التي نهبت» من الكويت، ويبخل على عشرات الألوف من القتلى العراقيين حتى بدمعة قلم واحدة؟ اننا نعلم أن النظام في العراق ارتكب، مثله مثل أكثر النظم العربية القطرية والاستبدادية، أخطاء قاتلة. ولكن الحرب التي شنت ضد العراق، بكل برودة أعصاب التكنولوجيا الحديثة، وصلت الى حافة جريمة إبادة الجنس البشري. فخسائر العراق بالأرواح البشرية، وفي حرب منعدمة التكافؤ الى حد لاإنساني، تعادل ربع سكان الكويت «الأصليين». وحتى على فرض أن ناقدنا سيرد علينا بأن الحرب لم تكن إلا عقوبة أنزلت بالعراق من جراء فعلته في الكويت، فاننا سنرد سلفاً بأن العقوبة لا بد أن تأتي على قدر الجرم. فهل يستطيع ناقدنا أن يجزم بأن دول الغرب الثلاث التي شنت الحرب تقيدت، ولو في أدنى

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

الحدود، بذلك المبدأ القانوني الكوني؟ ثم ألم يكن حجم العقوبة مقرراً سلفاً لأن المطلوب في الواقع لم يكن معاقبة العراق، بل تدميره وتدمير قدرته على تطوير ذاته، تلك القدرة التي كان مع الأسف سارع الى التبجح بها قبل الأوان وأكثر مما ينبغي.

٣ ـ يحتج ناقدنا علينا، مثلما يحتج سائر أنصار الحرب ضد العراق، بالشرعية الدولية. ونحن لن نغوص هنا في مناقشة هي سلفاً بحكم العقيمة حول مدى شرعية تلك الشرعية الدولية. ولكن حسبنا أن نشير الى نقطة واحدة. فقرار الحرب اتخذ من قبل القيادة الأميركية قبل اتخاذ مجلس الأمن لقراره. ولئن يكن مجلس الأمن قد حدد يوم ١٥ كانون الثاني كآخر أجل للانذار، فما ذلك إلا لأن القيادة الأميركية كانت قد حددت ذلك اليوم تاريخاً ممكناً لبدء العمليات الحربية في ظل شروط جيوفيزيائية ملائمة. فكيف يجوز الحديث عن شرعية دولية عندما تكون قرارات أعلى جهاز من أجهزتها تابعة ولاحقة لقرارات غرفة عمليات الدولة المخططة للحرب، والمصممة على خوضها ـ باعترافها ـ سواء أمنحها مجلس الأمن الدولي مصادقته أم لم يمنحها؟

٤ ـ يرفض ناقدنا اجتهادنا القائل بأن موقف الديموقراطيين الألمان الايجابي من فعل توحيد ألمانيا على يد بسمارك ـ رغم موقفهم السلبي من فاعله الأوتوقراطي ـ قابل للسحب عربياً على فعل ضم الكويت على يد فاعل لا يقل أوتوقراطية. وهو يرفض هذا الاجتهاد بحجة أن العصر قد تغير، وان الديموقراطية أضحت هي المعيار. ونحن لا نشك في أن العصر قد تغير، وأن الديموقراطية أضحت واحداً من معاييره الأساسية. ولكن السؤال، كل السؤال، هو:

هل يتطابق العصر العربي مع العصر العالمي؟ واذا كان العالم يتقدم نحو مزيد من الديموقراطية. فهل يتقدم العالم العربي نحو مزيد من الديموقراطية أم أنه يتراجع، من حيث استشراء الأنظمة الاستبدادية، الى ما قبل القرن التاسع عشر؟ واذا كان الوضع العربي حالياً هو أبأس من الوضع الألماني في القرن التاسع عشر، فباسم أي تقدم ديموقراطي نستطيع أن نرفض اجتهادات الديموقراطيين الألمان فيما يتعلق بالمسألة القومية؟

٥ ـ يحتج علينا ناقدنا بأن «أكثر القوى الظلامية والأصولية في الوطن العربي وخارجه هي بالذات التي وقفت مع هذا الفعل» (ضم الكويت). ونحن لا ننكر أن هذا هو واقع الحال فعلاً. ولكننا نجري هنا تمييزين: أولاً بين القيادات والجماهير على مستوى الحركات الأصولية. فالقيادات كانت محرجة، ولم تؤيد «الفعل» إلا تحت ضغط جماهيرها. ولو ترك لها الأمر لانحازت في الأزمة الى جانب الطرف الذي هو ممولها أصلاً. ونميز ثانياً بين موقف الأصوليين إجمالاً وبين موقف القوميين والديموقراطيين والتقدميين العرب. فالأصوليون ما أيدوا العراق إلا لأنهم يريدون الحرب مع الغرب. فكل حرب مع الغرب، حتى ولو كانت بالتأكيد خاسرة، هي من منظورهم الأيديولوجي كسب لأن من شأنها أن تعزز القطيعة الحضارية التي هي من أعزّ مطالبهم، أما القوميون فقد كانوا اجمالاً متوجسين من الحرب، وقد ضغط أكثرهم باتجاه تجنبها. بل إن منهم من اعتبر أن فعل الانسحاب من الكويت قد لا يقل قومية عن فعل ضمها إذا كان من شأنه أن يحول دون نشوب الحرب، وبالتالي دون تدمير العراق.. ولكن هذا الرأي ـ وقد كنا من أنصاره ـ لم تكتب له مع الأسف الغلبة.

٦ ـ يرفض ناقدنا دعوتنا الى «تأميم» النفط العربي، بمعنى أن يكون النفط العربي عربياً حقاً، أي ملكاً للأمة العربية جمعاء، وليس فقط لأقطار الخليج الصحراوية الضعيفة الكثافة سكانياً، وعلى الأخص ليس فقط للأسر الحاكمة في هذه الأقطار. ويقول ان مطلب تأميم النفط بهذا المعنى غير قابل للتنفيذ إلا بعد قيام الدولة العربية الواحدة الديموقراطية. ونحن نعلم أن هذا هو واقع الحال فعلاً. ولكن أليس رفع شعار التأميم هو المقدمة الضرورية لوضعه موضع تنفيذ؟ واذا لم يكتسب هذا الشعار القوة المادية من جراء تبني الجماهير له، فكيف يمكن ممارسة الضغط على تلك الأسر المالكة كي تقبل بمشروع الدولة العربية الواحدة؟ بل أكثر من ذلك: أليس انفراد هذه الأسر بامتلاك الثروة النفطية العربية هو ما يجعلها عدوة أشد العداء لفكرة الوحدة العربية؟ أليس بقاء النفط «سعودياً» أو «كويتياً» هو بالتحديد أحد موانع الوحدة؟

٧ ـ يزاود ناقدنا علينا بأننا اذا كنا نرفع شعار «تأميم» النفط العربي، فلماذا لا نرفع شعار تأميم الثروة المالية العربية؟ ونحن نجيب: ولمَ لا؟ ولكنا هنا نلاحظ أيضاً أن الأسر المالكة إياها، والمُتَقَوْمنَة مع مملكاتها ومشيخاتها على نفسها، هي التي تتحاشى كل ارتباط مصيري، من قبيل الارتباط المائي، مع الأقطار العربية الأخرى، ولا سيما اذا كانت كبيرة الحجم سكانياً، فهي قد فكرت باستقدام جبال الجليد من الألاسكا، ولكنا لم تفكر قط تفكيراً جدياً باستجرار مياه النيل أو شط العرب.

٨ ـ يتحسر ناقدنا أخيراً على مصائر الكويت التي ظلمت في الأزمة ظلماً كبيراً مع أنها تكاد أن تكون حسب وصفه سويسرا الخليج. ونحن نشاركه بكل تأكيد عاطفته هذه. ولكن اليوم، وبعد أن تكشَّف ما تكشَّف من معطيات حرب الخليج وحقائقها، فاننا نعتقد أن غضب شعب الكويت يجب أن ينصب أولاً وأخيراً على مَنْ خطَّط للأزمة وللحرب معاً، وعلى من لعب بالمنطقة وكأنه يلعب برقعة شطرنج، وحكم على الكويت بأن يكون كل دورها دور البيرق الذي لا شأن له ولا مصير، سوى التضحية به لاستجرار الخصم الى مقتله. وهذا ما كان. □

ARCHIVE
http://archivebeta.sakhrit.com

بؤس النقد وشكلانية العقيدة

التيجاني حامد البشير
السودان

■ وقفت على مقال للدكتور احمد البدوي في العدد الرابع والثلاثين من مجلة «الناقد» (نيسان/ابريل ١٩٩١)، والمعنون تحت اسم «عدو حرية الفكر وضحية غيابها»، وجاء مقال الكاتب رداً على مقال الدكتور غالي شكري المنشور في عدد (الناقد) ٢٥ (تموز/يوليو ١٩٩٠).

في البداية يأخذ البدوي على غالي شكري دفاعه عن الدكتور لويس عوض.. وقبل الشروع في تفنيد المزاعم التي ذهب اليها الدكتور احمد البدوي، احب ان اشير الى نقطة هامة ومفصلية. فالبدوي يسوق رأي «سامي خشبة» زاعماً انه «نبه... الى ان لويس عوض لم يوثق نصوصه». فهو ـ أي البدوي ـ يذكر هذا على اعتبار انه خطأ مشين! فاذا به وهو الاكاديمي الذي يريد ان يظهر بمظهر الحريص على ضرورة تقنين النصوص وتوثيقها، يقع هو نفسه دون أن يدري في نفس الخطأ. فنراه يتجاهل توثيق المراجع التي اعتمدها واستقى منها مفاصل مقالته.. وكدليل على ذلك نشير الى بعض المفاصل التي استقى منها المعلومات من مصادر لم يذكرها مثلاً:

١ ـ توفي المعري قبل ولادة دانتي باكثر من قرنين،

ناقد ومنقود

وقد سبق وأن نبه جرجي زيدان الى ذلك، قبل اكثر من ثمانين سنة، فقال. . . [؟!].

٢ ـ فالمعري لم يحظ بقراءة دانتي. . . فضلاً عن ان دانتي لم يكتب الكوميديا بالاتينية، وانما كتبها بالايطالية. . الخ.

٣ ـ وما كتبه لويس عوض. . . يشبه ما كتبه عن الافغاني، مما سبق ان تناوله باحثون من الغرب مثل نيكي وخدوري [ما هي مؤلفاتها؟!].

٤ ـ اولاً: نشر لويس عوض كتابه «على هامش الغفران» في حلقات، في جريدة (الاهرام). . . ثم نشرت المقالات مجتمعة في كتاب الهلال. . .

٥ ـ ثانياً: نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض في مجلة (الرسالة) [؟]. . .

٦ ـ اما التجاهل، فيتصل بمجلة (حوار) ومأساة محررها توفيق صائغ.

٧ ـ فعندما نشرت جريدة (النيويورك تايمز) تحقيقاً عن المخابرات الاميركية. . .

٨ ـ . . . نشر ـ لويس عوض ـ مقالاته وشعره وفصولاً من روايته «العنقاء» في مجلة (حوار) العربية، ومجلة (الكاونتر) الانكليزية التي تصدر عن المنظمة العالمية.

من هذا التقديم يتضح ان الكاتب استقى معلوماته من مراجع تجاهل اثباتها وتوثيقها. وهذا يصيب المقال بالعطب.

يلاحظ المدقق الحصيف على المقال النقدي الذي كتبه د. أحمد البدوي، انه نقد انطباعي كتب على عجل ودون ترو فهو يستخف بمجمل ما قدمه د. لويس عوض دون احتكام الى العقل، ودون سند عقلاني. يتضح هذا من خلال قراءة متأنية لما كتبه «. . . اما ان يكون [كون] أبو العلاء المعري متأثراً بالثقافة اليونانية ـ اللاتينية أو النصرانية، فهو أمر مطروق، في الشرق، وفي الغرب، وما كتبه لويس عوض عن الغفران ليس جديداً، يشبه ما كتبه عن الافغاني، مما سبق ان تناوله باحثون من الغرب مثل نيكي وخدوري». فهو هنا يثير شكوكنا حول قدرات د. لويس عوض دون ان يذكر ما يعتور الكتاب. . اذ لا يمكن ان نقول: انه لم يقدم جديداً. رغم ان من يقف على ابجديات مناهج البحث يعلم ان الجديد وحده ليس العنصر الذي يحدد اهمية أي بحث؟!

ومن الاشياء الهامشية التي يقدمها ـ البدوي ـ لاثارة الشكوك. . قوله:

«نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض في مجلة (الرسالة). وكان نقد شاكر ينطوي على تصويب الاخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض، ومن بعد جمع محمود محمد شاكر مقالاته، وطبعها في كتاب عنوانه «اباطيل واسمار». . . ينقل البدوي، هنا، الكلام دون اضافة أو تفسير، ودون أي هدف يثري المقال سوى الثرثرة» ولم يشر بحرف الى جانب من تلك المغالطات والتصويبات التي وقع فيها لويس عوض!

يحاول د. البدوي ان يظهر من خلال المقال الذي نشره بمظهر المدافع عن الحرية والديموقراطية، وهذا لم يكن معروفاً عنه من أنه كان سياسياً أو متكلماً باسم التقدمية أو الوطنية. ولم يرفع قلمه يوماً مدافعاً عن احد. . وقد كان يعادي التقدمية من خلال افعاله ومواقفه وتصرفاته. . ورغم هذا لم يصفه أحد بالرجعية أو التحجر، رغم استحقاقه لتلك النعوت.

وما تشكيكه في وطنية د. لويس عوض، الا واحد من تلك المواقف السلفية! فهو يحكم على المرء من خلال مواقف سابقة بصورة جامدة ودوغمائية ولا ينظر لحركة التاريخ ولا التطور الفكري الانساني للبشر. . . رغم علمنا بان الانسان موقف. .

مقالة البدوي تبدو بائسة . . لا افق لها ولا ابعاد. . . فهي ترتكز ـ كالكلمات المتقاطعة ـ على حجج واهية: (اذا كان كذا لكاسر كذا) فهو يحاكم موضوعاً سياسياً من منطلقات ادبية. . فتصبح المقارنة عملية «سمجة» ان لم نقل ضحلة بلا ابعاد ولا دلالات. انظر! الى محاكماته الغريبة ـ القصدية. . فهو لا يبرهن على ما يرى من خلال الشواهد والادلة والقرائن، وانما عن طريق «لعبة» شكلية. . فهو يتحدث مثلاً عما يسميه «المغالطة» التي تظهر في ثنايا كلام غالي شكري وحصرها في نقطتين:

الاولى: «اقترنت الحملة الشرسة على كتاب «على هامش الغفران» بالمناخ الارهابي المعد للاطاحة بالناصرية، في منتصف الستينات».

والثانية: «وكانت الحملة في واقع الامر إشهاراً سلبياً لمشروع الاسلام السياسي. . . اما كتاب «أباطيل واسمار» لمحمود محمد شاكر، فلم يكن أكثر من التمهيد الذي اتخذ من لويس عوض مادة سخية للمجتمع «الجاهلي»» (ص ٤).

وبدلاً عن أن يلجأ كاتب المقال (البدوي) الى تناول موضوع اقتران الحملة «بالمناخ الارهابي»، للاطاحة بالناصرية وتفنيدها كمزاعم اذا كان يريد ان ينفي وجود تلك «الحملة» ، التي لايجهلها انسان عاصر تلك الفترة أو قرأ عنها في كتب التاريخ والسياسة في مرحلة لاحقة، على اعتبار انها عمر «الثورة الناصرية نفسها». ولم يتحدث أيضاً عن ماهية الحملة وأسبابها وما إذا كانت. . . «اشهاراً سلبياً لمشروع الاسلام السياسي» أم لا. . .

فهو ـ البدوي ـ يسوق أشياء لا علاقة لها بالموضوع المشار إليه بل يلجأ كعادته للعموميات التي حصرها في نقاط ثلاث فقط:

النقطة الأولى: «ان لويس عوض نشر كتاب «على هامش الغفران» في حلقات، في جريدة الاهرام، ثم نشرت المقالات مجتمعة في كتاب الهلال».

الثانية: «نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض في مجلة «الرسالة»، وكان نقد شاكر ينطوي على تصويب لاخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض، ومن بعد جمع محمود محمد شاكر مقالاته، وطبعها في كتاب عنوانه «أباطيل وأسمار»، ويصل في النهاية إلى القول: «اعتقل. . . محمود محمد شاكر وظل معتقلاً في السجن حتى يوم ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٧»».

الثالثة: «ان اعتقال محمود محمد شاكر يرجع إلى سبب واحد، هو رده على مقالات لويس عوض، وان الجزء الثاني من الكتاب الذي يعرّض، أول ما يعرض بلويس عوض قد صدر، ولم يطبع إلاّ عام ١٩٧٢».

وخلاصة القول في رأيي أن الشق الأول من النقطة الأولى كلام لا يعتد به. إذ ليس ما يمنع ان ينشر اي كاتب مقالات في جريدة أو مجلة ومن ثم يقوم بجمعها فطبعها في كتاب أو كتب ؟! أما الشق الثاني والذي يدعي فيه الكاتب ان لويس عوض «المفكر الاكاديمي جزء من السلطة وصاحب مشاركة ويد» وان «جريدة الاهرام» هي الجريدة الرسمية للنظام، المعبرة عن اتجاهات الحكومة، وكان رئيس تحرير الاهرام هو محمد حسنين هيكل: «داعي الدعاة» ليس أكثر من افتراء وتهجم على الناصرية من طرف خفي. . ولا نفهم من هذا الكلام سوى ان «البدوي» يريد ان يصل إلى ان كتاب لويس عوض على «هامش الغفران» ما كان له ان ينشر لولا استغلاله لمركزه، على اعتبار «جزء من السلطة»، وما كان للاهرام وعلى رأسها «داعي الدعاة» ـ كما يسميه ـ إلاّ ان تستجيب ما داما في قطار واحد؟! عجيب!

أما فيما يخص الشق الأول من النقطة الثانية لا تعليق على ان من حق محمود محمد شاكر ان ينشر في الصحف السيارة والمجلات ما عن له. ونرى ان الجزء الثاني من الفقرة نفسها لا يقبل به المنطق لأن الكاتب ـ البدوي ـ لم يوضح نوع الاخطاء والمغالطات التي يبدو انها لم تكن محصورة في مجرد النحو والصرف والبلاغة. النقد كان اصلاً من ناحية «المضمون» موجهاً للناصرية!

أما النقطة الثالثة فلا نعتقد مع البدوي «ان اعتقال شاكر يرجع إلى سبب واحد هو رده على مقالات لويس عوض» لأنه لا يخفي طبيعة الرد (شاكر) ومضمون

ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

المقالات (لويس) من جهة، ولأنه من جهة أخرى - البدوي - يحاكم دون ان يدري او عن دراية. يحاكم الناصرية في شخص لويس عوض لا بصفته الشخصية، ولكن لاعتقاده الجازم ان المصادرة «... والاعتقال هما افضل ما يقدمه مفكر وشيخ الصلة بالسلطة» والغريب ان البدوي يرى براءة محمود محمد شاكر استناداً على القول «بأنه لم يقدم لمحاكمة، ولم توجه إليه تهمة» دون ان يقدم لنا شواهد وأدلة..!

والذي يغيظ البدوي أكثر من أي شيء آخر - كما يبدو - ان لويس عوض «... قام... بجمع كتابه، وطبعته له دار الهلال في نيسان/ابريل عام ١٩٦٧، ومحمود محمد شاكر يومئذٍ في السجن»؟ ويتساءل بحرقة «... كيف قبل داعية الحرية ان ينشر كتابه، يوم كان ناقده مكبلاً في السجن، وقد حرم من حقه في الرد وصدور كتابه»؟.

لماذ لم يلجأ البدوي إلى تفنيد مزاعم لويس عوض، بدلاً من التهكم عليه، بحجة انه صدر.. كتابه بكلمة قال فيها: «ان الرجعية هاجته»، وقال عن نفسه: «شهيد الرجعية» المظلوم. اكتفى - البدوي - بجزء مبتسر مما في المقدمة من كلام وبصورة تتماشى مع رغباته الذاتية ليصل في النهاية إلى نتيجة التساؤل: وبصورة «... فمن المظلوم السجين المصادر، أو الطليق الذي يستعدي السلطة على نقاده! على من خالفوه الرأي في قضايا أدبية»!

والآن يمكن ان نسأل - دون انتظار الجواب - من البدوي.. لماذا طبع الجزء الثاني من كتاب محمود محمد شاكر الذي صدر يوم ٣١ آب/اغسطس ١٩٦٦ عام ١٩٧٢ - اي على عهد السادات - ومع اشتداد الحملة المعادية والمضادة للناصرية.. هل سمح بطبع الجزء الثاني لأنه «... نقد ينطوي على تصويب لاخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض»؟! أشك في ذلك لأن هذا يتطلب منا عودة إلى الحقبة الناصرية ودراسة الموضوع على الصعيد الأدبي والسياسي والاجتماعي، لكي لا يتحول النقد إلى مجرد مناظرة شكلية خارج الموقف الانساني ومنقطعة الجذور.

لن نلجأ إلى تفنيد مزاعم البدوي التي تدور حول مجلة «حوار» ومصادرتها، لأنه يرغب في الظهور بمظهر الحريص على الحرية والديموقراطية ويتباكى عليها.. لن نقول له: أين كان قلمك عبر تاريخ المحن الكثيرة التي تعرض لها السودان منذ مجزرة أيلول/سبتمبر ١٩٧١ حين اغتيل الشهداء: هاشم العطا وعبدالخالق والشفيع... ومحمود محمد طه الذي اغتيل غدراً من قبل جلاوزة النميري وعصابته؟! ان التاريخ الأدبي - لا السياسي ولا الديموقراطي - لم يشهد أية مساهمة للبدوي، الذي يتباكى على الديموقراطية ومصير الحرية التي أقل ما يقال فيها انها مهدورة في السودان.. ولم يفتح الله على الرجل بكلمة، في الوقت الذي تشرد فيه الملايين من السودانيين.. وتقول الانباء ان الملايين معرضون للهلاك وخطر الموت جوعاً.

ونقول في الختام إن الحرية والديموقراطية ليستا مجرد مظاهر شكلية وانما هما موقف مصيري: إما الموت وإما الحياة! وليس مجرد تسجيل خواطر ذهنية ولعبة شكلية لا علاقة لها بواقع الحياة، كما يفهم البدوي الذي لا يخجل من ان يهتف وبحماقة(!):

«إذا كنا نؤمن بحرية الفكر، ونذود عن حماها، فإننا لا نوافق على مصادرة كتاب لويس عوض، وذلك لا يرجع بطبيعة الحال إلى ان مؤلف الكتاب هو لويس عوض، وانما لأن ايماننا بحرية الفكر يعني رفضنا مصادرة أي كتاب سواء أكان «مقدمة في فقه اللغة» أو «أباطيل واسمار» أو مجلة «حوار»».. فهو يدافع - البدوي - عما يراه مصادرة لحرية الفكر عام ١٩٦٦ ويغمض عينيه عن الواقع المعاصر في حركته وديناميته.

لا شك ان تفكير البدوي تفكير سلفي.. فبدلاً من ان يقف مع حرية الفكر والحرية المهدورة في واقعنا المعاصر - في التسعينات - نراه يحاكم مواقف اتخذت عام ١٩٦٦ - أي قبل أكثر من ربع قرن - نراه ينظر للواقع بمنظور دوغمائي. فإذا كانت الاشتراكية سقطت وانتهت في لمح البصر، فلماذا الاصرار على ان لويس عوض ظل كما هو عليه عام ١٩٦٦. إذا أخذنا كلام البدوي على محمل الجد.. فهل لم يتبدل موقف الرجل خلال كل الفترة التي تربو على ربع قرن؟! إن المسألة تحتاج حقاً وقفة جادة بدلاً عن المهاترة والتشفي.. أعني مهاترة البدوي، وإلا لماذا يهتف في نهاية مقاله بسذاجة: «بمثل ما تكيلون يكال لكم وتُزادون». ان من كان قبل سطرين يدعي انه مع حرية الفكر وضد مصادرة الكتب لا يخفي ابتهاجه بمصادرة كتاب د. لويس عوض وإلا كيف نفهم: «بمثل ما تكيلون، يكال لكم»؟!

لا نرغب في اطالة الموضوع ولهذا اكتفي بهذا الجزء مع اضافة جملة اخيرة: يحق لنا ان نتساءل على ان يكون لنا عودة إذا دعت الضرورة:

«الانسان موقف؟!»

- ولكن هو د. أحمد البدوي؟!

- (...) □

رحمة الله على المعري!

عبد الحميد الشيخ عطية
سورية

■ لقد قال يوماً ما:

وإني وان كنت الأخير زمانه
لآتٍ بما لم تستطعه الأوائل

ويبدو ان شعراءنا المعاصرين، قد تقمصوا هذا المعنى فأصبح شعارهم البيّن؛ بشعور أو بلا شعور، بالشعر أو باللا شعر.. أصبح لدينا كابوس هائل من القصائد التي لا يفهمها أحياناً حتى كاتبها.. والأصل في الشعر هو الفهم وهو الايصال وهو الاتصال. خذ مثلاً قصيدة «ناموس الحسين» المنشورة في مجلة «الناقد» العدد السادس والثلاثين.. هل فهمها كاتبها.. هل قرأها جيداً ثم أرسلها للقراء المنكوبين! لقد كان المعري وما زال عظيماً.. عظيماً جداً، لأنه استطاع الابداع داخل اطار الأصل، فبدلاً من ترك القصيدة الأصيلة ونفيها ثم تبديلها بأخرى لها قوام مخالف وسلوك مغاير، فهو إنما أتى القصيدة العربية كعروس ألبسها ثياباً تليق بعرسها وترفع رأسها، فوضع على هامتها أجمل التيجان وعلى جيدها أروع عقود الماس وبين يديها أبدع لآلىء الخلجان العربية! فهاذا أهدانا صاحب قصيدة «ناموس الحسين» وهو من الخليج!!

إنه يريد أن يقول شيئاً ما ولكنك لن تفهم ما يقول حتى تدرك ما يريد القول.. وهذه طامة.. انظر مثلاً هذا الشعر:

عصافير أم صبيةٌ تمرحُ
عليها سنيٌ من غدٍ يُلمحُ
وأقدامها العاريه
محارٌ يصلصل في ساقيه

هذا من شعر بدر شاكر السياب في قصيدة الأسلحة والأطفال؛ هذا الشعر يوضح نفسه تلقائياً. يفهمه العربي وغير العربي.. لأنه أصيل وجميل، معبر مشرق يصل القلب والعقل والروح. انظر إليه يبدأ

ناقد ومنقود

قصيدته «انشودة المطر» هكذا:

عيناك غابتا نخيل ساعة السحر
أو شرفتان راح ينأى عنهما القمر
عيناك حين تبسمان تورق الكروم
وترقص الأضواء كالأقمار في نهر

المهم انك تفهم وتندمج وتتصل وتصل إلى الذروة التي لا يوصلك إليها غير الشعر.. اقرأ كل شعر بدر شاكر السياب رحمه الله أيضاً! واقرأ شعر نزار قباني وأدونيس وغيرهم كثير.. على الأقل تفهم؛ أما هنا يقول الشاعر محمد اليحيائي...

يخبط المسافات
يضعضع ناموس الكهرباء
وتكنولوجيا النسف الصحيح

إن البداية.. يخبط.. يضعضع.. ثم ينخرط، ينتفض.. ثم يا شروخ القلب! نسأل اللغة العربية وقارئيها وكاتبيها.. هل شحت اللغة إلى هذا الحد من التعبير الجميل المرهف الذي يصل الناس بالناس والروح بالروح.. ثم أين هي الموسيقى الداخلية التي يقال إن الشعر الحديث مليء بها وكيف يشحن الشاعر هذه الموسيقى ضمن كلامه المقصود به شعراً، وإذا كان كذلك فقد ابتعد عن السجية والتلقائية وأصبح حريفاً أي ـ ذا حرفة ـ وهي قطعاً ليست الشعر بحد ذاته، فهذه الحرفة التقنية في تضمين الكلمة موسيقى داخلية مقصودة من الشاعر لا تمت إلى الشعر بصلة؛ لأن في الشعر خصوصية التلقائية والانسجام مع المتلقي ومع اللغة التي يفهمها الناس. ونسأل. لماذا استطاع السياب ملء قلوب سامعيه وشحن نفوس أبناء قومه من خلال شعره، ولماذا يستطيع نزار قباني سلب أفئدة معاصريه. لماذا؟ مع ان الشاعرين اشتغلا من خلال الشعر العربي الأصيل ولم يخرجا عنه... ربما خرجا على وحدة البيت الشعري فقط.. ولكنهما لم يخرجا من دائرة الشعر العربي الأصيل قطعاً.. إن موسيقى الشعر العربي ببحوره المعروفة أغنى بكثير من هذه الموسيقى الداخلية التي يدعونها في الشعر المستحدث؛ وهي موسيقى متنوعة تؤدي أغراضها بيسر وسهولة وانسجام مع الروح والنفس العربية، بل ومع اللغة العربية ذاتها. لقد درسوا الشعر الغربي والنقد الغربي فوجدوا فيه هذه المقولات، فأرادوا تقليدها.. أو قل أرادوا ادخال جديد ما على الشعر العربي... بصفاء نية. ولكن هل ينجح أحدهم في الحاضر والمستقبل ان يسمي نفسه شاعراً.. شاعراً عربياً أصيلاً..! المبدع الأصيل لا يترك عروسه ويبدلها بأخرى أجنبية غريبة تبعثر الكلام وتضع الفعل في آخر الجملة؛ شتان بين العربية السمراء:

كالقمح لونك يا ابنة العرب
كالفجر بين عرائش العنب
أو كالفرات على ملامحه
دعة الثرى وضراوة الذهب
(بدر شاكر السياب)

وبين الأجنبية التي يرافقونها هذه الأيام.. مبهورين بشقارها أو بياضها أو موسيقاها الداخلية؛ لا شك ان أغلب الشعراء الحاليين يغازلون الأجنبيات إلى حد نسيان حقول القمح العربية السمراء وواحات النخيل الشامخ. إن من يولد على رمال الصحراء لا يستطيع أبداً التزلج على الجليد بمهارة أبناء جبال الألب وأقاصي اسكندينافيا.

هل أصبح الجيل الجديد من الشباب، يتذوق أي شيء يقع بين يديه غير الأصيل الأصيل!

نعود إلى «ناموس الحسين» تقرأ القصيدة ـ هذا إذا سميت كذلك ـ من أولها إلى آخرها فلا تجد لها رأساً ولا ذنباً لولا العنوان الذي من خلاله عليك ان تربط المناسبة وهي حرب الخليج بالعنوان ثم تفسر كلمة «الحسين» على أساس انه صاروخ لا على أساس أنه الحسين بن علي رضي الله عنهما، ثم عليك ان تفسر وتربط أموراً من خارج القصيدة إلى داخلها ومن داخلها إلى خارجها. وهكذا فأنت تفسر وتربط ولا تقرأ شعراً.. هذه النتيجة هي التي تجعلك تنهزم من الشعر والشعراء إلى الأبد وتفضل فعلاً سماع وليد توفيق أو الهروب إلى أقرب سينما لترى فيلماً عن الديناصورات أو عن عادل إمام أو دريد لحام!

خذ هذه القصيدة مثلاً:

طفلٌ
تسلق سوراً
صعد عليه جبل
استلقى على بحيره
سقطت عليه
أرض!
فمن يستطيع أن يقول
له: لا
رجل
يصفح الأشجار
ويبصق على العشب
١٩٧٣/١٠/٣٠ (مجلة الموقف الأدبي)

هكذا نشرت هذه القصيدة المقسمة إلى عدة أجزاء والتي كتبها الشاعر منذر المصري بعنوان: «رحلات شقائق النعمان» ونشرتها مجلة الموقف الأدبي السورية. إنه لولا تأريخ القصيدة ونشرها بتاريخ ٣٠ تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٧٣ لما استطاع أي منا ان يعرف على وجه التحديد من هو الطفل الذي يتسلق سوراً ويصعد عليه.. جبل... ثم يستلقي على بحيرة ثم تسقط عليه أرض. ومن هو الرجل الذي يصفع الأشجار ويبصق على العشب، وحتى بعد معرفة تاريخ القصيدة ومناسبتها حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، فهل هذا هو الاسلوب المناسب حقاً للتعبير عن حرب تشرين! يقول:

تكفيني شجره
لأفتح عيني طوال الوقت
لأنسى
لأشعر بأني على ما يرام
ولو بدون امرأه
تكفيني شجره
تكفيني حبة عنب
لأنفيأ تحت الكروم
لأقتات بالرغبه
لأسهر في الخماره
وأعود سكراناً إلى البيت
وقد ضيعت كل تعب الشتاء
١٩٧٣/١١/٧

ثم يقول: خضب دم الحريه
ـ القبرة المذبوحه
مياه الساقيه
وهكذا
ابتدأت من ضفافها
وعلى صدور من شربوا منها
رحلات شقائق النعمان الخاطفه
١٩٧٣/١١/١٣

هكذا نُشرت هذه القصيدة ننقلها حرفياً كما وردت في مجلة الموقف الأدبي... ونسأل في أي مأزق وضع نفسه ووضعنا فيه الشاعر حين عبر بشعره على هذه الطريقة العجيبة... طفل.. بحيرة.. جبل.. أرض.. استلقى.. صعد عليه... سقطت عليه... تكفيني شجرة.. تكفيني حبة عنب... لأفتح عيني.. لأنسى...

الشعر قطعاً ليس هذا... لن يقنعني بهذا على انه شعر كل تكنولوجيا العصر الحديث وحتى نهاية العالم. وليس الشاعر منذر المصري أو اليحيائي هما الوحيدان اللذان عبّرا ورسما لوحاتهما بهذا الشكل؛ هناك ما هو أدهى.. وهو كثير.. بحيث اننا لن نستطيع ايراد الأمثلة لأنك تشعر، رغم كل ذلك. انك تقف امام شبكة كلمات متقاطعة أو شبكة مهالك والمشكل انه ما من وقت لحلها!

الشعر أجمل ما انتج الانسان وأزهى لغات العصور.. إذ يستطيع شاعر ان يحلق بك في قبة

الكون الزرقاء وان يحملك معه على القمم الشامخة من دون عناء يذكر. ويستطيع شاعر مثل شعرائنا هؤلاء، ان يضعك في غابة رهيبة ويتركك دون ان يدلك حتى على طريق الخروج.

أقول ليت ان جميع من يكتبون الشعر، يتمرسون أكثر ويدرسون نفسية القارىء المسكين المنهوب والمنكوب معاً؛ فيكتبوا تجاربهم بالطريقة التي تصل على الأقل إلى القلب ولا أقول إلى العقل. . إن نزار قباني يصلك مثلاً عن طريق القلب متجاوزاً كل الحفر والمطبات، ويستطيع عن هذا الطريق الولوج إلى العقل راكباً أجمل السيارات الحديثة وممتطياً الطائرة النفاثة، وأحياناً يتركك في أقماره الاصطناعية تدور بين أجمل الأفلاك والنجوم المخفية. وما أجمل تلك الرحلات الكونية! ولو قرأت نزار قباني في مناسبات مثل حرب تشرين ومثل حرب الخليج، لوجدت الفرق الهائل في التعبير وفي الشعر بحد ذاته وفي الايصال والاتصال بالمتلقي. . بالجمهور.

والشعر غذاء الأرواح؛ فكما انك محتاج لأن تأكل يومياً وتعبىء بطنك وتشفي غليلك مما لذّ وطاب؛ فأنت محتاج لأن تعبىء روحك بما لذّ وطاب أيضاً؛ فالشاعر مجازاً طباخ ماهر. . من وجباته المتنوعة الشهية تتغذى أرواحنا. . فرفقاً بنا أيها الشعراء. . لا ترسلونا كل يوم إلى طبيب أو إلى صيدلي أو إلى مستشفى تخصصي؛ ورفقاً بحالكم أنتم أيضاً. . أليست أرواحكم عزيزة عليكم حتى تمرمطوها على هذا الشكل! عجيب.

انظر إلى هذا الوضوح في شعر أدونيس مثلاً:

وجه يافا طفلٌ / هل الشجر الذابل يزهو؟ هل تدخل الأرض في صورة عذراء/ من هناك يرج الشرق/ جاء العصف الجميل ولم يأت الخراب الجميل/ صوتٌ شريد.

إنه يعطيك دفق الشاعر ولو نثراً ويمنحك الروح في أقصر السبل وبوضوح وهو لا يضايقك ولا يتركك في غياهب اللغز، ثم انك لو قرأت قصيدته البارحة أو اليوم أو غداً ستفهم وسترتاح وستتغذى. . . فرغم خروجه على الخليل فإنه لا يخرج على القلب. .

يقول: ـ حتى الآن، ترسم الأرض إجاصةً
أعني ثدياً
لكن، ليس بين الثدي والشاهدة إلّا حيلةٌ هندسية:
نيويورك
حضارةٌ بأربعة أرجل، كل جهةٍ قتلٌ وطريقٌ إلى القتل
وفي المسافات أنين الغرقى
(قبر من أجل نيويورك)

هناك ترابط وإيصال واتصال ووضوح وجمال وتعبير فني. . . انه يتجاوز الأوزان والأشكال ولكنه يوصلك إلى عمق معين؛ إنه عمق ثقافي يجب احترامه ودراسته؛ وعمق روحي يصلك فوراً بدون كلمات متقاطعة متعبة. إنه النثر الجميل الذي يستحق مرتبة الشعر ولكنه وبدون مواربة ليس شعراً بمعنى الشعر التام. لماذا؟

رغم ان الشعر يأخذ من كل شيء في الوجود ويدخل في الطبيعة وما وراء الطبيعة، إلّا انه في النهاية مقيد بطبخة اللغة، وهذه الطبخة هي في النهاية حروف وكلمات لها دلالات ومعانٍ وموسيقى، هي كل ذلك الغذاء الرائع المتنوع الذي ليس له مثيل في دنيا الذوق والاحساس.

وبما ان اللغات أنواع فالشعر يتبع هذه الأنواع، وليس صحيحاً ان الشعر يجب ان يكون عالمياً. فمثلاً إذا قلت بالعربية. . تكلم. . أو حكى أقولها بالفرنسية. . Parler بارليه وأقولها بالالمانية Sprichen شبرخن وأقولها بالانكليزية Speak سبيك، وبالروسية واليابانية والصينية وسبع وسبعين لغة كل واحدة تلفظها مغايرة مختلفة عن الأخرى؛ هنا تدخل موسيقى الكلمة والحروف بدلالاتها المعنوية فتختلف في كل لغة عن الأخرى رغم ان التعبير واحد.

لقد دفعتني قراءات الشعر الحديث ـ المنثور ـ أو ما يدعى شعر النثر إلى اكتشاف لغتي العربية من جديد. وجعلتني أتمسك بأوزان الخليل أكثر فأكثر وحتى بالقافية وحتى بوحدة البيت إذا كان ضرورياً في الشعر؛ وليس صحيحاً أبداً ان شعر النثر هذا يطلق العنان ويفك القيود؛ لا بل انه بعثرة لا غير وغبار في أكثر الأحيان ونادراً ما تجده نسيماً صافياً قريباً من جو الشعر. مثلما ضربنا مثلاً في شعر أدونيس أو أنسي الحاج الذي يقول في العدد الواحد والعشرين من مجلة «الناقد» في قصيدة يمكن للقارىء أن يعود إليها. . .

وكل ما في هذه القصيدة من تعبير إبداعي جميل قريب جداً من الشعر. . إنه نثر شعري يستحق مرتبة الشعر؛ ولكنك إذا عدت للعدد واحد وعشرين من مجلة «الناقد» في الصفحة ٣٢؛ تجد قصيدة عنوانها (وردة الدانتيل السوداء) ـ أمجد ناصر ـ من هذه القصيدة التي أكلت صفحتين كاملتين من المجلة؛ لن يفقه أحد شيئاً ولن يفهم وان فهم فقد تاه، وان غاص وتبحر في كل كلمة وفي كل معنى فسوف يجد نفسه بعيداً. . بعيداً جداً عن الشعر. . عن القوت الالهي الرائع الذي هو الشعر. وأود لو قال أنسي الحاج:

«كيف أظل شاعراً وقد فقدت من يفهمني على الأقل»

وهذه لا أوجهها إلى أنسي الحاج بالذات لأنه شاعر مدهش على طريقته، وأقدر إبداعه. ولكني أتمنى ان يفهمها ويلتزم بها الكثير ممن صاروا شعراء هذا العصر!!

لقد اضطرتني قراءات هذا الشعر المنثور إلى قول كل هذا من شدة المعاناة التي ألاقيها من بعضهم، عندما أفاجأ بقصيدة. . يسمونها قصيدة. . وينشرونها على أساس انها شعر! فلا أجد أحياناً حتى النثر في القصيدة. . همهمات واسقاطات وتراكيب عجيبة. . إن النثر أجمل بكثير من بعض ذاك الشعر. ولقد أوصلني هذا إلى قناعة تامة. إن الشعر في اللغة العربية الغنية ورغم غناها، يجب ان يطبخ في طنجرة عربية على الأقل، في تلك الطنجرة العتيقة ذاتها التي طبخوا بها من قبل وإلّا أصبح كالأكل المدلوق على الرمل، لا يمكن لك ان تقتات به إلّا ودخلت معه الحصى والأشواك والوحول، وبذلك يفقد القوت معناه ولذته. إن شعر النثر أو أغلبه شبيه تماماً بالأكل المدلوق على الرمال والوحول. فإذا كنت جائعاً عطشاً في برية. . ووجدت هذا الأكل المدلوق على الرمل ووجدت الأكل ذاته أيضاً في طنجرة. . فمن أيهما تفضل الزاد؟ سؤال للرد وللتفكر. □

